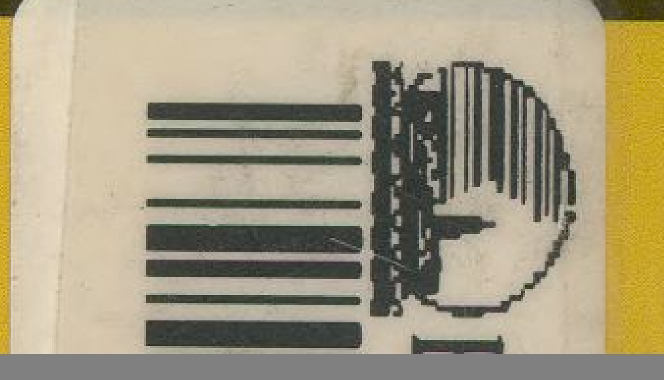




تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية

مدخل الى اعادة فهم الواقع العربي



تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية

مدخل الى اعادة فهم الواقع العربي



مركز دراسات الوحدة العربية

تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية

مدخل الى اعادة فهم الواقع العربي

الدكتور محمد جابر الأنصاري

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ برقياً: «مرعربي»
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى: بيروت، أيار/ مايو ١٩٩٤
الطبعة الثانية: بيروت، آب/أغسطس ١٩٩٥

المحتويات

القسم الرابع
استخلاصات نظرية وفكرية: سباق الأولويات

مقدمة الطبعة الثانية

إيضاح لا بد منه: بين العامل الاقتصادي وغيره

يمثّل هذا الكتاب مدخلاً بحثياً لتلمّس بعض العوامل الموضوعية الخاصة بتكوين السوسيولوجيا السياسية للمجتمعات العربية، والتي أثّرت وما زالت تؤثر بحدة في المشهد السياسي العربي: أنظمةً ومعارضةً، وأحزاباً وسلوكاً، متكرراً عبر أكثر من مرحلة تاريخية ومن نموذج سياسي على صعيد الحكم أو صعيد المعارضة؛ وبما يتعدى الايديولوجيات السياسية المعلنة من تقليدية أو راديكالية، ومن قطرية أو قومية أو دينية.. وصولاً إلى محاولة الكشف عن طبيعة تلك البُنْية «التحتية» المجتمعية العريضة المسؤولة عن إفراز تلك النماذج والنظم والمسلكيات السياسية العامة التي صارت تتخذ شكل الأزمات والكوارث القومية الشاملة في المرحلة الراهنة من تاريخ العرب.

وهي أزمات وكوارث صارت متكررةً متلاحقة وكأنّها «تعيد إنتاج» ذاتها أزمةً بعد أخرى.. والواقع أن تلك العوامل الموضوعية وبُنْيتها العامة المؤثرة بعمق في العصب السياسي للعرب هي التي «تعيد إنتاج» تلك الكوارث والأزمات واحدةً بعد أخرى.

وقد أدى نمطان من الخطاب السياسي العربي - على تعارضهما - إلى إغفال النظر في تلك العوامل البنيوية وتغييب البحث والاهتمام المعرفي والمنهجي فيها وبها، الأمر الذي أدى إلى تعميق أزمة الفكر السياسي عند العرب - المتأزّم أصلاً منذ صدر الاسلام وليس منذ مطلع العصر الحديث فحسب - مع زيادة انفصاله عن الواقع وتضخيم مثالياته وطوباوياته سواءً على صعيد النظريات والطموحات والغايات أو على صعيد الوسائل التنظيمية والتطبيقية.

أما النمط الأول من ذلك الخطاب فهو المتمثّل في «كلام» الفرق الدينية - السياسية منذ صدر الاسلام والمتخذ طابعاً مذهبياً - ايديولوجياً - غيبياً مترفعاً عن صيرورة الواقع وحقائقه، ومديناً لها إدانة «تفسيقية» أو «تكفيرية».. وهو ما نرى امتداده، بصورة أو بأخرى، في الخطاب أو «الكلام» السياسي «الاسلامي» المعاصر، والذي ما يزال في الأغلب منحصراً في علاج الإشكال السياسي للعرب والمسلمين من وجهة الفضيلة

والرذيلة أو الايمان والكفر، وفي ضوء «ما يجب أن يكون» لا ما هو كائن بالفعل، ولماذا كان كما هو كائن، وكيف يمكن التعامل معه وإصلاحه من حيث هو.

وأما النمط الثاني من ذلك الخطاب فهو خطاب الايديولوجيات والحزبيات الحديثة الذي هو ـ كسلفه ونقيضه الأول ـ إما أن يتجه مباشرة إلى ما يجب أن يكون من ديمقراطية وعدالة ومساواة لا يختلف عليها أحد دون أن يعطي كبير اهتمام للجانب التنظيمي والتطبيقي الذي به تتميز الحركات والنظم وتتفاضل. وإذا ما قارب خصوصيات المجتمع العربي فإنه يقاربها من زاوية منهجيات ومذهبيات «علمية» مقررة ومسبقة ـ أنتجها فكر مغاير من واقع مغاير ـ فيأتي توصيفه للمجتمع العربي وواقعه بما يخالف ويناقض وقائع تكوينه والعوامل الفاعلة فيه وبما يؤدي إلى تزييف الوعي وتضييع بوصلة الواقع، وبالتالي هدر الجهود السياسية والنضالية لأصحابه وجماهيره وحركاته في اندفاعات غير مؤسسة على تضاريس الخارطة الفعلية لأرضية السوسيولوجيا السياسية العربية.

هذا الإفراط في التنظير وفي المثالية السياسية المنفصمة عن واقعها أفقد الفكر السياسي العربي والاسلامي القدرة على التعاطي مع الواقع السياسي وتوجيهه وتوليد النظم والمؤسسات التي يفتقر إليها. وذلك ما جعله رافداً ضامراً ضئيل الأثر بين روافد الفكر في الحضارة العربية الاسلامية الغنية بعطائها الفكري في المجالات الأخرى. وهي ظاهرة جديرة بالتأمل والتفسير وقد عرضنا لها ولما نراه لها من أسباب في هذا الكتاب ضمن دراسة أعراض التأزم السياسي المزمن في البنية المجتمعية العربية بين ماضٍ وحاضر.

ولا بد من الايضاح ومن التأكيد ان حديثنا عن بنية مجتمعية تفرز هذا المسلك السياسي المتأزم لا يعني بأي شكل الحديث عن طبيعة أبدية ثابتة في العرب تحتم تخلفهم السياسي، ـ فمثل هذه الأحكام القطعية أبعد ما تكون عن منهجية العلم ـ وإنما هي بنية كونتها وساعدت على استمرارها ـ حتى الآن ـ عوامل وظروف مجتمعية وتاريخية وجغرافية معينة هي ما يحاول هذا الكتاب تسليط بعض الضوء عليها. وعندما تتبدل هذه الظروف والعوامل ـ موضوعياً وذاتياً في الحياة العربية ـ فإن تلك البنية ستأخذ في التبدل حسب منطق التطور التاريخي.

ولكن يجب التنبيه والتحذير، من ناحية أخرى، أن هذه البنية لن تتطور إذا أهملنا دراسة مكوناتها الفعلية والواقعية وواصلنا محاولة تغييرها بالفكر الرغائبي أو الوعظي، ورغماً عن خصائص تكوينها.

وفي ضوء ما صدر من نقدٍ لهذا الكتاب ـ وجدته حافزاً للمزيد من البحث ضمن هذا المشروع الفكري ـ فإني أود الايضاح، بالإضافة إلى ما تقدم، أنني غير معني منهجياً بتغليب عامل على آخر من عوامل التكوين المجتمعي ـ السياسي ولا الالتزام بأولوية عامل بعينه على العوامل الأخرى (من جغرافية أو اقتصادية أو غيرها) وإنما قصدت تسليط الضوء على بعض الخصوصيات المجتمعية ـ السياسية التي انفردت بها البنية العربية بسبب ظروفها الخاصة بها في الزمان والمكان من جغرافية وتاريخية واقتصادية واجتماعية. والمهم

هو «المحصلة» التكوينية المؤثرة وكيفية تأثيرها على الصيرورة السياسية للعرب، وكيف يمكن تغييرها وتطويرها؛ وليس مجرد البحث ـ نظرياً ـ في أي من تلك العوامل في حد ذاتها.

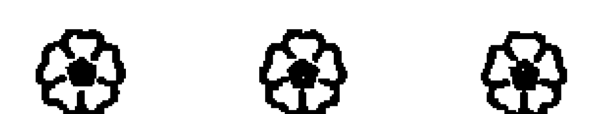
ذلك أن تلك المحصلة التكوينية وخصوصياتها الموروثة والراهنة هي أبرز ما تم إغفاله وتغييبه في ثقافتنا السياسية العربية المعاصرة على كثرة ما داخلها من نظريات وشعارات وايديولوجيات.

هذا رغم وجود بعض البحوث المتميزة ـ لكن المتفرقة ـ بهذا الصدد لعدد من الباحثين والمفكرين العرب نظير المرحوم علي الوردي، وعبد العزيز الدوري، وحنا بطاطو، وسمير أمين، ومحمد عابد الجابري، وبرهان غليون وسواهم ممن استفدت من بعض نظراتهم وأسست عليها، بعد الانطلاق ـ بطبيعة الحال ـ من رائد الفكر السياسي الواقعي بهذا الصدد، عبد الرحمن بن خلدون الذي يعود إليه الفضل في إيقاف الفكر السياسي عند العرب على رجليه بعد أن ظل مقلوباً على رأسه عبر التنظيرات الكلامية والفلسفية المثالية، لقرون عدة. وإذا كانت الأجيال الفكرية والسياسية التي جاءت في تاريخنا بعد ابن خلدون مباشرة لم تستفد من ثورته المنهجية، فإنه ما تزال الفرصة التاريخية سانحة ليستفاد من واقعية ابن خلدون في مقاربة الإشكال السياسي العربي وخلفيته المجتمعية ـ التاريخية التي لم تنل حقها من التوصيف والتشخيص والنقد العلمي بعد، رغم مرور كل هذا الزمن.

وعندما ننوّه بمحورية ابن خلدون في مثل هذا البحث، فإنما نشير إليه كمنطلق نبدأ به لا كنهاية نتوقف عندها.

وترجع أهميته في تقديرنا إلى أن نهجه الواقعي أوصله إلى الكشف عن عدد هام من الخصوصيات المجتمعية والسياسية العربية التي لا بد أن يبدأ بها أي بحث في واقع السياسة ومآلها عند العرب.

وإذ بقيت «مقدمة» ابن خلدون إلى الآن بمثابة «مقدمة» للفكر السياسي العربي كله ـ وكالسيمفونية الناقصة ـ لا «خاتمة» لها بعد، فلأن البحث السياسي العربي الحديث في زحمة انشغاله بالمثاليات التراثية أو الايديولوجية الحديثة لمراحل عديدة، لم يأخذ في التأسيس عليها إلا في زمن متأخر وفي السنوات الأخيرة فحسب، بعد أن فرضت الأحداث السياسية العربية المفجعة ـ منذ كارثة حزيران ١٩٦٧ ـ مراجعة أكثر واقعية لخلفيات الأداء السياسي العربي ونتائجه المحبطة.



ثمة ملحظان منهجيان لا بد من أخذهما في الاعتبار إذا أردنا مقاربة الخصوصيات المجتمعية العربية وتبني الكيفية الخاصة لتأثير العوامل الموضوعية العامة ـ كالجغرافيا أو الاقتصاد ـ في تكوينها.

الملحظ الأول: أنه لا يمكن «التعميم» بشأن دور أي عامل وأثره في جميع البيئات والمجتمعات. فالعامل الموضوعي ذاته يمكن أن يكون عاملاً حاسماً في بيئة وفي ظروف معينة، ويمكن أن يكون مجرد عامل بين عوامل متداخلة عدة في بيئة أخرى وهذا ما يمكن ملاحظته مثلاً بالنسبة إلى عامل الجغرافيا والمناخ في البيئة الصحراوية العربية، حيث تمثل الدورات المطيرة أو الجافة مسألة حياة أو موت في معظم المجتمعات العربية. بينما يظل عامل الجفاف عاملاً أقل خطراً في بيئات نهرية غنية بمواردها المائية، كما كان الحال في الصين أو الهند أو أوروبا حيث أمكن العيش دون أمطار لزمن أطول.

لذا لا يمكن الجدل نظرياً حول أولوية العامل الجغرافي أو ثانويته، أو غيره من العوامل، بشكل تعميمي مطلق، وبمعزل عن الحالات والبيئات والظروف التي يفعل ويؤثر فيها. وإذا كان التعميم في النتائج مضللاً فإنه في مناهج النظر والبحث أكثر ضرراً وتضليلاً.

وعندما ننبّه في أبحاث هذا الكتاب إلى أهمية العامل الجغرافي والمناخي في توليد خصوصيات معينة في البُنية العربية، فإن ذلك لا يعني التسليم بحتمية جغرافية مطلقة. وإنما هو توصيف لحالة أو حالات معينة مرهونة بظروفها. وأرجو ألا يشغلنا الجدل النظري حول أولوية هذا العامل أو ذاك ـ وذلك ما انشغل فكرنا بمناظراته لزمن طويل! ـ عن محاولة من نوع آخر أكثر تحديداً وواقعية تحاول النظر في مدى التأثير النسبي لهذا العامل أو ذاك في بيئة محددة. فذلك أجدى لتقدم البحث وتراكم نتائجه من جدل العموميات المطلقة الأكثر سهولةً وإغراءً.. والأكثر إثارةً للتحزّب الايديولوجي.

أما الملحظ الثاني:

فليس صحيحاً ما تصوره بعض النقاد من أن هذا الكتاب قد أغفل دور «العامل الاقتصادي» في نظرته لحركة التاريخ العربي.

إن ما «خرج» عليه هذا الكتاب في الواقع هو التصور الماركسي للعامل الاقتصادي من حيث هو «صراع طبقي» بالتحديد وبالضرورة، ضمن تطوّر حتمي محدد ومتعاقب زمنياً، بمرحلة تاريخية معيّنة، من نظام عبودي إلى إقطاعي إلى رأسمالي... الخ.

هذه نظرة لا تنطبق ببساطة على واقع التاريخ العربي ـ الذي يتصف بخصوصيته في كيفية عمل وتأثير «العامل الاقتصادي» وصراعاته الناجمة عنه في البيئة الطبيعية والمجتمعية العربية.

ومن الخير لصالح البحث العلمي ومعرفة الحقيقة التاريخية العربية أن نتجه لاكتشاف هذه الخصوصيات الاقتصادية وآليات صراعها و«جدلها» الخاصة بها، من أن نستمر في تكرار المقولة الماركسية بحذافيرها والمؤدية ـ في الحالة العربية ـ إلى تغييب جوانب مهمة من حقيقة الصراع والجدل الاقتصادي كما حدث في تاريخ العرب بالفعل، لا كما يُفترض حدوثه من تلك الوجهة الايديولوجية أو غيرها.

لا جدال أن «العامل الاقتصادي» و«الصراع» الاقتصادي على المصالح بين القوى والجماعات ـ سواء كانت طبقات أو قبائل أو غيرها ـ يظل عاملاً مهماً وأساسياً في توجيه التاريخ السياسي لتلك القوى والجماعات. لكنه يتخذ أشكالاً مختلفة ومتعددة من الصراع ولا ينحصر بالضرورة في الصراع الطبقي وحده.

ففي الحالة العربية، إذا كان الصراع «الطبقي» وارداً ضمناً في تركيبة القبيلة العربية بين أغنيائها وفقرائها، فإنه قد ظل تناقضاً ثانوياً مضمراً غطّى عليه وحجبه عامل الصراع العصبي القبلي الذي كان ـ وما يزال ـ التناقض الأساسي في صراع المصالح والمنافع والمنافسات بين الكيانات القبلية العربية المتصارعة. وهي ظاهرة يؤكدها التاريخ الحديث، على صعيد آخر، حيث تقدّم عامل الصراع القومي بين الجماعات الحديثة على اعتبارات الصراع الطبقي بداخلها، فتوجّه العالم المعاصر وجهة قومية أكثر مما هي طبقية بروليتارية، ثم وجهة أممية قائمة على التكتلات القومية المتعاونة والمتوسعة أكثر مما هي قائمة على تحالف الطبقات (كما تثبته المتغيرات الدولية منذ عام ١٩٨٩). تضاف إلى ذلك «خصوصية» اقتصادية أخرى في التاريخ الاقتصادي العربي، وهي ظاهرة تزامن وتعايش نمطين مختلفين ومتناقضين من أنماط الانتاج على امتداد تاريخ طويل يبدأ من أقدم عصور الجاهلية إلى بدايات التاريخ الحديث، دون أن يقضي أحد النمطين على الآخر ويحل محله في تعاقب «الجدلية التاريخية». . . ودون أن ينتصر النمط «الأرقى» بالضرورة على النمط «الأدنى» المتصارع (والمتعايش معه) لأمد طويل.

فإذا كانت الجدلية التاريخية الأوروبية قد شهدت تعاقب أنماط الإنتاج ونظمه ـ من عبودية الاقطاع إلى رأسمالية ـ بحيث كان النظام الجديد «الأرقى» يقضي على النظام القديم «الأدنى» منه، ويحل محله في صراع طبقي حاسم؛ فإن النمطين السائدين تاريخياً في المنطقة العربية ـ وهما نمط الانتاج البدوي (الرعوي)، ونمط الانتاج الحضري (التجاري ـ المهني ـ الزراعي) ـ قد ظلا متعايشين ومتصارعين ومتداخلين مدة قرون طويلة وإلى عقود غير بعيدة من التاريخ الحديث، بحيث يمكن الحديث عن صراع اقتصادي تاريخي نمطي (بين نمطين من الإنتاج) أكثر مما هو صراع طبقي يؤدي إلى انتصار حاسم لنمط من الإنتاج على حساب نمط آخر.

إذن فهذه الازدواجية والثنائية المزمنة في النمطية الانتاجية ـ رغم حدة الصراع بين النمطين والنظامين البدوي والحضري ـ تؤشّر إلى خصوصية معينة في التاريخ الاقتصادي العربي لا بد من أخذها في اعتبار الدراسات العلمية التاريخية، وكذلك في فهم التاريخ السياسي للوطن العربي.

هكذا تتمحور ظاهرة الصراع الاقتصادي في التاريخ العربي عبر محورين: ـ

١ ـ محور **الصراع القبلي ـ العشائري العصبي** (صراع الجماعات والأحلاف القبلية والعشائرية على المصالح والمنافع والسيادة، بدويةً كانت تلك الجماعات أم حضرية). . وذلك مقابل الصراع الطبقي في البيئات الأخرى.

٢ ـ محور الصراع النمطي بين نمطين متناقضين من نظم الانتاج لم يحدث حسم تاريخي بينهما إلى أمد طويل، بسبب خصوصية الأوضاع الطبيعية والمجتمعية في المنطقة العربية، وبالنظر إلى تداخل الامتداد القبلي بين النمطين (البدوي والحضري) الأمر الذي أدى إلى «تمييع» التناقض والحسم بينهما لوجود شرائح من الكيان القبلي ذاته على جانبي خط المواجهة بين النمطين الانتاجيين في البادية والحاضرة... وهي ظاهرة تاريخية تقف مباينة تماماً لتعاقب أنظمة الانتاج وأنماطه في البيئات الأخرى (كما انها ما زالت تؤثر ـ بمحوريتها ـ على طريقة توزيع الثروات في مجتمعات المنطقة العربية). وبلا شك فإن هذه الخصوصيات الاقتصادية قد أدت بدورها إلى خصوصيات سياسية تم إيضاحها في سياق الكتاب. وإذا كنا لم نفرد فصلاً قائماً بذاته للعامل الاقتصادي، مقابل العوامل الأخرى، فما ذلك إلا لتداخل الاقتصادي بالسياسي والاجتماعي في الصيرورة التاريخية الشاملة، حيث لم يعد من المقبول في المنهجية العلمية إعطاء الأولوية ـ بشكل مطلق ـ لعامل أوحد على غيره من العوامل الموضوعية في التاريخ(*).

غير أنه يبقى من الصحيح ـ بعد ذلك ـ أن القاعدة والبُنْية السوسيولوجية المجتمعية العامة، التي تداخلت فيها عوامل المجتمع بالاقتصاد، بالتاريخ، بالجغرافيا، بالسياسة، هي التي تمثل ـ في خصوصيتها ـ البنية «التحتية» الأساسية المولدة لمختلف النظم والحركات والتيارات والأفكار وسائر البنى «الفوقيّة». ولا يمكن بحث الثانية وفهمها ونقدها بمعزل عن الادراك المعرفي الدقيق للأولى: أعني تلك القاعدة والبُنْية المؤثرة والفاعلة بخصائصها المميزة... هذا منطلق منهجي أساسي لأبحاث هذا الكتاب.

يبقى أخيراً، ما أثاره هذا الكتاب من ملاحظات من وجهة النظر القومية والوحدوية.

وواقع الأمر أن هذا الكتاب يمثل محاولة علمية معرفية في تشخيص الوقائع

(*) يمكن للقارئ وللناقد المهتم بتتبع دور العامل الاقتصادي ـ بصفة خاصة ـ أن يقف في الفصل الثاني عند ظاهرة «العلاقة المقلوبة» التي أشرنا إليها بين قوى الحكم العسكري الخارجي وقوى الانتاج الأهلي المحلي من خلال القاعدة الاقتصادية ـ السياسية المحورية التي أوجزناها في مقولة (إن الذين يحكمون لا ينتجون، والذين ينتجون لا يحكمون ـ وليس المقصود بالمنتجين هنا القوى البروليتارية فحسب بل القوى المنتجة «الاقطاعية» والتجارية «البرجوازية» التي لم تحكم أيضاً) ـ وهي ظاهرة كانت لها نتائج وانعكاسات خطيرة تاريخياً لأنها قطعت الطريق على قوى الانتاج العربية ـ من زراعية وتجارية برجوازية ـ لتطوير ذاتها اقتصادياً والتحول، بالتالي، إلى قوى سياسية مؤثرة، وذلك ما أدى إلى كون الدولة السلطانية ـ كما لاحظ ابن خلدون ـ هي القوة الاقتصادية الرئيسية فضلاً عن كونها القوة المحتكرة للسلطة السياسية.

ومن هذه الزاوية يمكن تفسير غياب المرحلة الاقطاعية (الفيودالية) من التاريخ العربي وظهور المرحلة القطرية الراهنة تاريخياً وتجريدياً محلها (الفصلين: السادس والسابع)، كما يمكن تفسير لماذا لم يتحول الازدهار التجاري الاسلامي العالمي إلى رأسمالية (الفصل الثاني). أما الصراع الاقتصادي الأساسي بين قوى الانتاج البدوي وقوى الانتاج الحضري فيمكن الرجوع إليه في: (الفصل الخامس).

والحقائق المتعلقة بموضوع بحثه من حيث كونها «مادة علمية» قبل كل شيء، وبغض النظر عن إيحاءاتها الايديولوجية: «قومياً» أو «قطرياً». . «وحدوياً» أو «اقليمياً».

فالذي يهمني أن «يقف» هذا الكتاب. . أو «يسقط» في ضوء اختبار البحث العلمي لا التوجّه الايديولوجي، لأني أصبحت أؤمن أن المعرفة يجب أن تسبق الايديولوجيا وتتقدم عليها.

ولا ايديولوجيا واعية وفاعلة، دون معرفة علمية دقيقة. وهذه أزمة ايديولوجياتنا العربية والاسلامية كافة.

والطريف أن أحد نقاد هذا الكتاب ـ من جانب ـ قد اعتبر مؤلفه «قومياً عربياً» عتيقاً يسعى إلى طرح توجهاته القومية القديمة في ثوب جديد دون أن يصرّح بذلك. . !

بينما اعتبره ناقد من جانب آخر، انه يقدم «وصفة» لتعميق وترسيخ الصراعات القطرية بين العرب!

فأين الحقيقة ـ يا ترى ـ بين هاتين النظرتين؟؟

لعلها متروكة للقارئ والناقد المنصف الذي يبحث عن حقائق المعرفة المخلصة بين ركام الايديولوجيا «المسترية».

أما مؤلف هذا الكتاب فليس بصدد تأكيد «قوميته» أو «قطريته» في هذا الموضع.

فما أكثر ما أكدنا مواقفنا «المبدئية» و«الايديولوجية» وهتفنا بشعاراتنا. . ولكن ما أقل ما أسعفنا الواقع والعلم في هذا «التأكيد» لتلك المواقف والشعارات.

فهلاّ تعاونّا وتضافرنا على تأسيس أهدافنا القومية والدينية والوطنية على شيء من حقائق العلم والمعرفة؟

ذلك ما يطمح إليه هذا الكتاب.

وأياً كان الأمر، فإني لمدرك في النهاية ان طروحات هذا الكتاب، وإن التزمت بالتوجّه العلمي والمعرفي، فهي معرضة لجدة أبحاثها أن تبدو بمثابة مسائل خلافية من وجهة النظر القومية لأنها تمس ـ بالتحليل والتشخيص ـ ذاتنا الجماعية العربية وحساسياتها السياسية والثقافية في الصميم.

ولهذا الاعتبار فلا بد أن أعبر عن تقديري وشكري لمركز دراسات الوحدة العربية ولمديره العام د. خير الدين حسيب على تبني نشر هذا الكتاب ضمن إصداراته البحثية والفكرية العديدة بما يفتح باب الأمل ليكون توجّه «الوحدة العربية» مظلتنا الكبرى الجامعة لكل اتجاهاتنا واجتهاداتنا. . وليست حكراً على تصوّر بعينه، يلغي الآخرين، ثم ينتهي بإلغاء ذاته.

د. محمد جابر الأنصاري

تقديم

في ضرورة «نقد» الواقع

يهدف هذا البحث الى لفت انتباه الوعي العربي إلى أن الأزمات السياسية المتلاحقة التي يعانيها العرب ليست وليدة الحاضر الراهن وحده، وليست نتاج لحظاتها الآنية المنعزلة؛ وإنما هي أعراض لتراكم واقع موضوعي طويل الأمد، تداخلت فيه عوامل المكان والزمان والتكوين الجمعي؛ أي بكلمة أخرى: عوامل الجغرافيا والتاريخ والتركيبة المجتمعية العامة المتوارثة، والممتدة إلى عمق الحاضر المُعاش في مختلف مظاهره وأعراضه التي يعانيها عرب اليوم.

وما لم يتم التنبّه العلمي والمعرفي إلى الأبعاد الكاملة لهذا الواقع الموضوعي الممتد، والمزمن، والمتطاول، فإن أي معالجة للأزمات والكوارث العربية المتتابعة والمتلاحقة ستظل محصورة في ظروفها الآنية، ولن تؤدي إلا إلى نظرات وتقييمات جزئية مبتسرة، تمس السطح السياسي الظرفي وملابساته وأشخاصه وانفعالاته؛ دون أن تصل الى صميم العوامل الفاعلة والمتداخلة، والمشتركة بين جميع الأزمات، التي تحكم الواقع السياسي العربي كله، في شموله، بغضّ النظر عن الاختلافات والخلافات الجزئية والمظهرية الآنية بين هذا المعسكر السياسي العربي أو ذاك، حيث يدور الصراع حول «أشكال» و «مظاهر» السياسات والمواقف الظرفية، دون اقتراب حقيقي من الجذور المشتركة للمعاناة القومية المشتركة الواحدة.

وأبرز مثال، وأقربه، على هذا الوعي الآني الملتبس أن الأمة العربية، بمثقفيها وحركاتها وسياسييها وجماهيرها، قد انقسمت الى معسكرين متواجهين بسبب أزمة العراق ـ الكويت منذ الثاني من آب/ أغسطس ١٩٩٠. وما زال الجهد الفكري والسياسي العربي مهدوراً في هذا الجدل الكلامي العقيم الذي انصب على تبادل المعايب والنواقص بين الطرفين، بينما هذه السلبيات المتشابهة السائدة هنا وهناك ـ بدرجة أو بأخرى ـ ما هي في واقع الأمر إلا حصيلة الواقع الموضوعي المشترك لهذه الأمة في التحليل النهائي.

ولو خرج المتجادلون من انفعال اللحظة، وتحرروا من العزة بالإثم، لوجدوا أن

«التضاريس» السياسية الظاهرة التي يتنازعون حولها ما هي إلا انعكاسات ونتوءات لـ «طبقات جيولوجية» مشتركة في العمق، وان البحر العميق الهائج تحت زوارقهم الصغيرة المتصادمة على غير انتظام هو بحر واحد بتياراته وأعماقه المتماثلة. وما لم تتحقق المقاربة والمعالجة المعرفية العلمية لهذه الأعماق المشتركة في باطن الأرض العربية، ويتم تشخيص الأرضية التاريخية المجتمعية العربية ـ بخصوصيتها المثقلة ـ المتحكمة والمؤثرة بعمق في المشهد السياسي العربي، بمختلف فصوله ومظاهره، فإن الأزمات والكوارث العربية مرشحة لأن تتواصل وتتزايد في غمرة هذه الانفعالات السياسية الآنية، والبكائيات القومية، ومشاعر الإحباط والحيرة و «جلد الذات» مما يفاقم من وطأة الأزمة بدل معالجتها.

فهل نطمح الى الانتقال من «جلد الذات» الى «نقد الذات»؟!

إن النهضات الحقيقية في حياة الأمم لا تبدأ إلا بثورة معرفية علمية موجهة ـ قبل كل شيء ـ الى فهم الذات (الذات الجماعية للأمة) وإعادة اكتشافها ونقدها؛ وان العجز عن تحقيق هذه الثورة العلمية النقدية يساوي التخبّط المزمن في المأزق العربي الراهن، حيث يعاني العرب التباساً خطيراً في الوعي بين التصور والواقع، وبين الايديولوجيا والحقيقة.

ولقد ظلت الحركات والتيارات العربية على اختلافها تقدم الايديولوجيا على الحقيقة، بل وتلوي أعناق الحقائق في سبيل «تأكيد» ايديولوجيا الأزمة المزمنة!

غير أن الايديولوجيا الفاعلة في الواقع، والمُغيِّرة إياه، هي تلك الايديولوجيا التي تمثل ثمرة ثورة معرفية علمية تسبقها وتمهد لها. . وليس صحيحاً أنه لا ثقافة بلا ايديولوجيا، وإنما الصحيح أنه لا ايديولوجيا فاعلة ومتماسكة دون ثورة ثقافية معرفية تتقدمها. . وتقودها. . وتقرّبها من أفق الحقيقة، بقدر ما يستطيع الوعي الانساني الاقتراب من الحقيقة. . وبقدر ما تستطيع الايديولوجيا الانسانية، بالتالي، التلاؤم مع تلك الحقيقة والالتزام الخلّاق بها.

وإذا كانت معرفة الذات، في تاريخ الوعي الانساني، قد بدأت بالقاعدة الذهبية «إعرف نفسك» فانها قاعدة تنطبق على الأمم انطباقها على الأفراد، وخاصة تلك الأمم التي تعاني صعوبة في التصالح مع النفس والنفاذ إلى حقيقتها.

* * *

وعلى أهمية نقد الفكر والبنى العقلية الفوقية، فإننا نرى أن «نقد الواقع». . الواقع الذي أفرز ويفرز تلك البنى الذهنية والفكرية، يمثل إحدى الأولويات الملحّة التي لا بد منها للثورة المعرفية المنشودة ولهدف «التنوير» الذي طال انتظاره.

و «الواقع» الذي يجب أن نبدأ به، ليس هو الواقع الآني المتقلّب الظاهر للعيان، وانما هو الواقع التاريخي ـ المجتمعي الممتد في الزمان والمكان والمؤثّر بعمق في المسلكية السياسية، والمسلكية العامة للأمة إلى يومنا هذا.

وهذا يقودنا الى النظر في «الخصوصية» التاريخية المجتمعية لهذه الأمة. ويبدو أن

مصطلح «الخصوصية» سرعان ما يثير التباساً في الفهم، ويحمل على غير محمله، حيث يفهم منه البعض انه دعوة للانعزال عن الآخرين وللتطهرية الفكرية والحضارية أو للتميز الشوفيني والانغلاق والاستعلاء القومي.

إن «الخصوصية» العربية التي ندعو الى فهمها، لا علاقة لها بهذه الظلال من المعاني على الاطلاق بل هي، على العكس من ذلك، تؤشر بصفة خاصة الى «خصوصية» المعوقات والأعباء والموروثات المجتمعية التي تحيط بهذه الأمة وتلتصق بتركيبتها المجتمعية. انها «خصوصية» موقعها وموضعها في المكان، و «خصوصية» تجربتها في الزمان، و «خصوصية» تكوينها المجتمعي وتركيبتها العامة.. «الخاصة» بها وحدها، بين الأمم، التي تضع على كاهلها من الأعباء والأثقال اكثر مما تعرّض له غيرها.

إنها، إذن، خصوصية امتحان واختبار اكثر من كونها خصوصية امتياز وافتخار.

وانها، إذن، «خصوصية مثقلة» نحاول فهمها وتشخيصها، كي يجد من يهمهم الأمر الحلول العملية المناسبة لها سياسياً وتربوياً وانمائياً في سبيل التحرر من سلبياتها ما أمكن، وتطوير ايجابياتها القابلة للبقاء والتطور. وعليه، فهي ليست خصوصية «متحفية» نريد ابقاءها للمباهاة والعرض ليس إلا.

وهي «خصوصية» ننبّه الى ضرورة ايلائها ما تستحق من اهتمام، بعد أن أغرقتنا التصنيفات الايديولوجية «العمومية» في توصيفات للواقع العربي، لم تؤد إلا الى المزيد من تغييبه. هذا فضلاً عن تصورات «الطوبى» - من تراثية وتحديثية - التي لا يساوي بعدها عن الواقع إلا جهلها إياه.

ونحن، بطبيعة الحال، لا ندعو إلى إغفال «القوانين العامة» المستمدة من التاريخ العالمي وتجارب الأمم - فذلك ما يجب الاستفادة منه إلى أقصى حد - وانما ندعو فقط إلى الموازنة الصحية بين «القوانين العامة» التي أشبعناها ترديداً وتكراراً، و «القوانين الخاصة» التي جهلناها أو تجاهلناها في معادلة الفهم ومناهجه، فأضعنا البوصلة والخارطة الحقيقية لاتجاهات الواقع.. واقعنا نحن.

ولتحقيق ذلك، لا بد من حرية في البحث والفكر، ومن رغبة مخلصة في الفهم. فـ «الحرية» المطلوبة ليست فقط «حرية» الرأي السياسي تجاه السلطة، وانما هي، قبل كل شيء، «حرية» الفكر المتبادل بين المفكرين والباحثين أنفسهم، حيث ما يزال البعض منا ينكر على البعض الآخر «حريته» في اختيار وجهة البحث التي يراها لأنها لا تتفق مع وجهته. ولن يتعافى الفكر العربي إلا اذا حقق لذاته، وبين أهله، هذه الحرية الداخلية الذاتية المتبادلة قبل مطالبته بالحريات الأخرى.

* * *

في **القسم الأول** من الكتاب الذي يمثل مقدمة تحليلية مسهبة نسبياً في «تكوين العرب

السياسي» حاولنا إبراز معالم هذه الخصوصية المجتمعية ـ التاريخية «المثقلة» في أهم وأبرز ظواهرها وقوانينها ومعالمها.

وقد تناول الفصل الأول «أعراض» الأزمة السياسية العربية في امتدادها من الماضي إلى الحاضر باعتبارها أزمة متصلة الحلقات يجب عدم حصرها في أزمات السياسة الراهنة التي لا تمثل سوى فصولها الأخيرة والمستحدثة.

وانتقل الفصل الثاني إلى ابراز «مكونات» الأزمة التي أفرزت تلك الأعراض، من حيث هي عوامل موضوعية ـ جغرافية وتاريخية ومجتمعية متحددة بمكانها وزمانها ـ قبل أن تكون بمثابة أخطاء وكوارث سياسية متلاحقة لا تفسير لها غير النواقص الذاتية، أو المؤامرات الخارجية، أو باعتبارها «قدراً» سياسياً مقدوراً لا فكاك منه.

ومن نسيج هذه المكونات والعوامل الموضوعية يأتي الفصل الثالث ليمثل «مشروعاً» لمخطط أوّلي لإعادة كتابة التاريخ العربي (من أجل إعادة فهم الواقع العربي).

في ضوء تلك الخصوصية المجتمعية التاريخية المتأتية عن تفرّد خصائص «المكان العربي»، في موضعه الداخلي، وجواره الإقليمي، وموقعه العالمي؛ وعن تميّز الجدلية التاريخية الكبرى المتولدة عنه بانعكاساتها الممتدة الى اليوم، ومن زاوية منظورها: سنجد انه بالإمكان تفسير العديد من الظواهر الكبرى في التاريخ العربي ـ السياسي والحضاري كظاهرة القطيعة بين حضارات الشرق الأدنى القديم والحضارة العربية الاسلامية، والمعنى التاريخي للحركة الاسلامية ذاتها، ومغزى حركات «الردّة» وحروب «الفتنة» الكبرى.. مع عودة الاستمرارية للدولة والحضارة بعدها. هذا بالإضافة الى تفسير ظاهرة «الإجهاض المبكر» وما تلته من «قطيعة» مزمنة في مجرى استمرارية التاريخ السياسي والحضاري للعرب والاسلام، مع انقلاب «معادلة» الحضارة العربية الاسلامية سياسياً وفكرياً واجتماعياً واقتصادياً، ونشوء «القاعدة المقلوبة» في شبكة علاقاتها الأساسية في تلك المجالات.

وسيكون ثمة التفات خاص، متعدد المواضع، في هذا القسم لخطورة «العامل الرعوي الآسيوي» وموجاته المتتابعة باعتباره العامل الأساسي في إحداث ذلك الاجهاض المبكّر والقطيعة المزمنة، على مختلف المستويات، منذ إجهاض عصر «التنوير» العباسي، منتصف القرن الهجري الثالث، إلى نهاية الامبراطورية التركية العثمانية في العصر الحديث (وهو العامل الذي لم ينل من الاهتمام ما يتوازى مع خطورته، لا في الرؤية الخلدونية للتاريخ العربي، ولا في الدراسات الحديثة).

ومن خلال هذه الرؤية سنقترب من قضايا حيوية وأساسية ما زالت موضع بحث واختلاف في الدراسات العربية والفكر السياسي العربي كونها شديدة الصلة بالحاضر السياسي العربي رغم تاريخيتها: كتفسير ظاهرة إجهاض النظام التجاري المتقدم في الحضارة العربية الاسلامية وعدم تحوّله الى نظام رأسمالي، وتسليط الضوء على طبيعة «الإقطاع» المزعوم الذي جاء كنظام اقتصادي بديل له؛ والنظر في إشكالية «الدولة» في الحياة العربية العامة ـ حضوراً

وغياباً ـ ومدى استمراريتها، وطبيعة علاقة الفرد والمجموع العربي بها من حيث هي سلطة وممارسة ومدرسة للخبرة السياسية (المفتقَدة الى حد كبير في التجارب العربية).

ومن إشكالية الدولة إلى إشكالية المجتمع المدني والديمقراطية حيث يمثل العجز المزمن للمجتمع المديني العربي عن توليد فاعليته (عصبيته) السياسية الذاتية المعبّرة عن إرادته وقيمه وتطلعاته، أساس مأزق التقدم العربي الراهن، ليس ديمقراطياً فحسب، بل حضارياً أيضاً؛ وذلك بسيطرة القوى الريفية، المهملة والمحبطة، بايديولوجيتها التبسيطية الشعبوية المتصلبة، على المصير السياسي والحضاري للمدن العربية، وبالتالي للأقطار العربية التي تتحكم فيها هذه المدن بثقلها الكمّي دون ثقلها القيمي والحضاري النوعي الآخذ في الاضمحلال على اكثر من صعيد، وذلك بتراجع القوى والنخبات المدينية عن مواقعها المتقدمة نسبياً أمام المد الريفي ـ الأصولي المتصاعد بمختلف الأشكال.

ومن منطلق هذه الرؤية ذاتها، يتم الاقتراب في **القسمين الثاني والثالث** من إشكالية الدولة القطرية باعتبارها الظاهرة والحقيقة السياسية الكبرى في حياة العرب ـ وباعتبارها في الوقت ذاته على صعيد الوعي المثالي مصدر شعورهم بالتجزؤ والتشتت والضياع ـ فيتناول **الفصل الرابع** ظاهرة «فصام» العرب بالدولة القطرية على صعيد الوعي الملتبس بها في جذوره التاريخية المنشطرة بين متطلبات المثال (الأنا الجمعي الأعلى) ومعطيات الواقع المدان (الهو القائم)؛ بينما يقارب **الفصل الخامس** حقيقة ذلك الفصام في دراسة تطبيقية تاريخية تحاول لفت النظر إلى ان الدولة القطرية العربية القائمة المتحققة تمثل ـ بمنظور الواقع الفعلي للتاريخ والمجتمع ظاهرة «توحيدية» للتجزؤ الذرّي المجتمعي، الذي كان قائماً في ظل الإطار الفضفاض للامبراطورية العثمانية، وفي ظل التأرجح بين حضور السلطة المركزية المنظمة وغيابها في معظم المجتمعات العربية قبل قيام الدولة القطرية.

هكذا فالدولة القطرية تمثل أول محاولة عربية حديثة في «الوحدة» وفي «الدولة»: أعني في «الوحدة» العضوية الحقيقية بين أجزائها، وفي «الدولة» المباشرة ذات الحضور المتصل والدائم في كثير من المناطق العربية التي افتقدت مثل هذا الحضور للدولة في كثير من فترات تاريخها.

وعليه، فإن العرب يعانون ـ وعياً ـ هاجس «التجزئة»، بينما هم يعيشون ـ فعلاً ـ فوق واقع يتوحّد.. (لأنه كان اكثر «تجزئة» من قبل بمعيار الوحدة العضوية لأي مجتمع موحّد). واذا كان هذا التوحّد والتوحيد في الواقع لم يصل ـ بعد ـ الى مستوى التوحيد القومي، فلأنه لم ينضج موضوعياً حتى هذه اللحظة التاريخية بانتظار نضج مكوناته القطرية. (نعم هي مكوناته الحقيقية، وليست الكيانات «الهشّة» «المصطنعة» التي سيتم «سحقها» من أجل تحقيقه!).

فمتى سيمسك العرب بطرف الخيط الصحيح المؤدي إلى التلاؤم الصحي بين الوعي «القومي» المثالي والواقع «القطري» المُعاش؟

وبنظرة تجريدية مقارنة للمرحلة القطرية في سياق التاريخ الانساني والعالمي، نطرح، في القسم الثالث، الفرضية. المؤسسة على حيثياتها التاريخية والعلمية، والقائلة إن الدولة القطرية تمثل مرحلة إقطاعية مؤجّلة ـ بالمعنى الانمائي التاريخي للاقطاع ـ في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية. وذلك ما أدى تاريخياً الى التأجيل الموضوعي للوحدة القومية بانتظار انجاز التنمية القطرية ـ المقاطعية. وقد تم التمهيد لهذه الفرضية التي استغرقت الفصل السابع، بعد أن تقدمت أدلة الإثبات في الفصل السادس على ان التاريخ العربي الاسلامي لم يعرف النظام الاقطاعي الحقيقي وان ما شهده كان إقطاعاً معاكساً الوظيفة الانمائية التاريخية للإقطاع، ولذلك تطلب منطق التطور التاريخي ظهور «الدولة القطرية» ـ حسب مقتضيات العصر الحديث وظروفه وموازينه ـ لتعوّض بالتنمية القطرية، بالمعنى البنيوي الأساسي، عن التنمية الاقطاعية المفتقدة.

أما القسم الرابع، الفصل الثامن فقد طرح خلاصات نظرية واشكاليات فكرية مستخلصة أو مستخرجة من وقائع الفصول السابقة وشواهدها، مركّزاً بدرجة أساسية على إشكالية العلاقة بين (الدولة) و (الديمقراطية) في اللحظة التاريخية الراهنة من حياة العرب.

إن سباق الأولويات التاريخية (والمستقبلية) يتطلب «بناء» دولة راسخة مكتملة النمو (من كيانات واقعية لكنها ما زالت رخوة بمعيار الدولة المؤسسية الثابتة). . ويتطلب في الوقت ذاته. . وبالإلحاح ذاته، تطعيم هذه الدولة ـ تحت التأسيس ـ بالديمقراطية. . أي الانتقال الى عملية تغييرها.

وبدون أن ننخرط في الجدل الدائر حول «التوقيت» السليم للبدء بالعملية الديمقراطية ـ بعد تأكيد ضرورتها ـ فان الوعي السياسي العربي ـ شعبياً ورسمياً ـ مطالب بادراك أبعاد هذه الإشكالية، وكيفية موازنتها بدقة، من أجل تأسيس أفضل لـ «الدولة» ولـ «الديمقراطية» معاً؛ كي لا يؤدي تزاحم الأولويات الى التضحية بها، كما حدث في مراحل سابقة من التاريخ العربي الحديث والمعاصر.

والتحدي الصعب، المطلوب تبيّنه بهذا الصدد، يتمثل في تحقيق التوفيق بين «استكمال» بناء الدولة. . و «تغييرها» ديمقراطياً في الوقت ذاته؛ أي القيام بالبناء وتغييره أو ترميمه في وقتٍ معاً. . وهما مرحلتان متمايزتان زمنياً في تجارب الدول الأخرى التي «بنت» ورسخت كياناتها أولاً، ثم انتقلت الى مرحلة التغيير الديمقراطي.

* * *

لقد ظهرت دعوات عدة، وبذلت جهود أولية طيبة، من أجل تأسيس «علم اجتماع عربي» جديد.

وإذا ما كتب لهذه الدعوات والجهود التوفيق، فإن أولى المهام المنتظرة من هذا العلم توليد «علم اجتماع سياسي عربي» تحت مظلته، باعتباره أبرز المتطلبات العلمية للثورة المعرفية

المنشودة لنقد السياسة العربية والواقع السياسي العربي، بالمعنى الفلسفي للنقد، تجاوزاً للمأزق السياسي العربي الراهن.

وهذه الفصول هي مداخل مفتوحة لطرح هذه القضايا ومناقشتها.

والبحث التاريخي والسياسي العلمي الذي تتضمنه - بشواهده ونتائجه وفرضياته - هو لفتح الحوار وتطوير خطواته ومراحله.. ولا يحمل طابع التقرير النهائي لأية قضية.

ومن هذا المنطلق أرجو «مقاربة» القارىء الكريم هذا الكتاب.

القسم الأول

تكوين العرب السياسي: الخصوصية المثقلة

الفصل الاول

أعراض الأزمة: امتداد الماضي في الحاضر

التأزم السياسي العربي المزمن في العقود الأخيرة ظاهرة متفاقمة لا تنقصها أدلة الإثبات. وهي تثير شجون المخلصين من أبناء الأمة وتستعصي غالباً على الفهم والتفسير المقنع، وتدخل في متاهات من الهواجس والريبة والإحباط، أو التنظيرات والتبريرات الآنية المتضاربة كلما أفرز الواقع السياسي العربي كارثة بعد أخرى.

غير أن المتأمل في خط التاريخ السياسي العربي منذ القدم، وعبر العصور، يكتشف أن ما يراه اليوم ليس ظاهرة نادرة منقطعة بذاتها طوقت عنق الأمة ـ هكذا ـ من الفضاء... وأن المشهد الحالي يشبه مشاهد عديدة سابقة متماثلة يربط بينها «منطق» متماثل، لعل أقرب وصف له بأنه «منطق الأزمة» حيث كانت الحالة السياسية للعرب تدار غالباً بمنطق «إدارة الأزمة» أكثر مما تدار بمنطق الحالة الطبيعية.

ولعل في رصد ومواجهة هذا «المنطق» على قسوته ما يمثل مدخلاً الى فهم عقلي لما جرى ويجري، يفتح باب العمل الواعي الحقيقة، المؤسس عليها، بدل السوداوية السياسية «غير المعقلنة» السائدة في الفترة الراهنة.

- ١ -

لا يستطيع الدارس ظواهر الحالة السياسية عند العرب أن يغضّ النظر عن امتداد خيط واحد متصل من حس الأزمة المزمنة في نسيج الحياة السياسية للعرب، ماضياً وحاضراً، منذ القدم الى يومنا هذا... وكأن السياسة «كعب أخيل» في الجسم العربي وفي بنيان الحضارة العربية ـ الاسلامية، الغنية بعطائها الروحي والعلمي والانساني، في ما عدا عطاء السياسة واختباراتها ومحنها، وفي ما عدا الشأن السياسي والانجاز السياسي الذي يبدو أضعف جوانبها على الاطلاق.

ولقد انتقد كثيرون، من وجهة مبدئية مثالية، الشيخ محمد عبده المجدد الاسلامي والاصلاحي الحديث لتعوّذه بالله من السياسة وشؤونها وحتى لفظها وجذرها: «من ساس ويسوس» (بعد خيبة أمله الشديدة فيها من واقع التجربة)، ورأوا في ذلك تهرباً لا يليق بالشأن السياسي والالتزام السياسي الذي فيه صلاح الأمة أو شقاؤها.

وفات هؤلاء المنتقدون أن ظاهرة القطيعة بين الأمة ومفكريها من ناحية، وبين السياسة وعالمها من ناحية أخرى، لا تقتصر على محمد عبده ـ الذي لم يفعل أكثر من تأكيد استمرارية الماضي في الحاضر ـ وانما تمتد عميقاً في جذور التاريخ العربي الاسلامي.

فقبل ذلك بقرون عدة كان حجة الاسلام الامام الغزالي يوصي ولده المريد وكل ولد مسلم بصريح العبارة: «ألاّ تخالط الأمراء والسلاطين ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة...»[1]. تلك هي خلاصة التجربة العربية الاسلامية في السياسة. إنها دعوة الى المقاطعة في وجه القطيعة. وسواء نظرنا الى هذه القطيعة والمقاطعة من وجهة نظر الاسلام أو الاجتماع السياسي الطبيعي الصحي، فإنها تبدو مستغربة حقاً. فالطبيعي أن تتحاور الأمة مع أمرائها وأن يتشاوروا معها. ونجد بعض المفكرين العرب المعاصرين يدعون الى «تجسير الفجوة» بين المثقفين والمواطنين وبين أصحاب القرار أملاً في عودة التحاور والتشاور. ولكن حصيلة التجربة التاريخية الواقعية، كما يعبّر عنها الغزالي بعد خمسة قرون من نشأة الدولة الاسلامية، هي بهذه المرارة والخيبة بحكم واقع الحال القائم على طرفي نقيض مع المثال الاسلامي. وعلينا أن نتفهم ونشخّص بعمق هذه الفجوة وهذه القطيعة بين الواقع والمثال التي أدت الى نوع من الفصام في تكويننا العام وأن نواجه علمياً هذا الواقع المتطاول بدل الاكتفاء بتجاهله ووصمه مثالياً بالانحراف. فأن يستمر «الانحراف» الى قرون طويلة ويتكرس، فإن ذلك يعني أنه ظاهرة ممتدة قادرة بآلياتها وقوة دفعها على الاستمرار رغم النيات الطيبة والمثل العليا، فلا بد، إذاً، من إدراك لماذا يستمر هذا الواقع حتى يمكن النظر بالتالي في سبل تعديله وتصحيحه.

وبعد الغزالي بثلاثة قرون أخرى نجد الشيخ ابن تيمية في القرن الثامن للهجرة ينبه ويحذّر بالمرارة ذاتها عبر هذه المفارقة الصارخة ـ لكن الصادقة: «إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة»[2].

واستحضار ابن تيمية هذه المقارنة والمفارقة المنبهة دليل في حد ذاته على مدى اليأس من العدل المنتظر من الدول المعتبرة «مؤمنة» في دار الاسلام وتعيير لها بعدل الدول الكافرة (التي أعجب بعدلها أيضاً في عصر لاحق محمد عبده عندما ذهب الى أوروبا فوجد «إسلاماً بلا مسلمين، بعد أن وجد في الشرق مسلمين بلا إسلام»، بحسب تعبيره. وهي مقارنة فرضت نفسها من زاوية أخرى على المؤرخ المسلم عبد الرحمن الجبرتي عندما سجل في تاريخه المطل على

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، أيها الولد (بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٩)، ص ٤٥ ـ ٥٩.

(٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الحسبة في الاسلام (الكويت: دار الارقم، [د. ت.])، ص ٩ ـ ١٠.

العصر الحديث وقائع من القضاء الفرنسي في مصر المحكومة حينئذ بالاستبداد المملوكي المطلق).

مقابل هذا العجز. . . ، عجز المجتمع البشري العربي وسلطاته ودوله القائمة عن إصلاح الشأن السياسي، كانت المعارضة الرئيسية في تاريخ الاسلام، ممثلة في حركات التشيع، تصل منذ وقت مبكر الى نتيجة فوق بشرية، وفوق عقلية تتجاوز اختيارات العقول والآراء ـ مؤداها: «ان الإمامة أجلّ قدراً، وأعظم شأناً وأعلى مكاناً، وأمنع جانباً، وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم». كما عبر عن ذلك الشيخ محمد ابن يعقوب الكليني، شيخ فقهاء الإمامية في مطلع القرن الهجري الرابع[3].

هكذا تنفصل السياسة هنا عن إشكالات الواقع، وتلتحق بالوحي والغيب، وترتبط بالعصمة والوصاية والعرفان الالهي، ويغدو تسيير الاجتماع السياسي البشري فوق إرادة البشر والساسة مرتبطاً بإرادة الملأ الأعلى. ولكن تبقى الإشكالية العملية ويبقى التحدي والسؤال قائماً: كيف يمكن ربط هذا المثل الأعلى بواقع التاريخ. . . أو رفع الواقع التاريخي ليبلغ هذا المستوى المثالي؟ فقد اتخذ واقع التاريخ ـ في التجربة ـ مساراً آخر حتى عندما أقيمت الدول التي دانت بهذا المفهوم في «الإمامة». فكان لا بد من العودة الى التعاطي مع معطيات الواقع وتحكيم الاجتهاد السياسي البشري ـ بما يحتمله من خطأ وصواب ـ في قرارات السياسة وملابساتها المغايرة بطبيعتها للمثل الأعلى. وكما قال الإمام علي بن أبي طالب فلا بد للناس: «من أمير بر أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل. . . وتأمن به السبل».

ولأن الأمل في إصلاح واقع الحال السياسي أخذ في التضاؤل عصراً بعد آخر، ومحاولة بعد أخرى، ودولة بعد دولة، فإن معظم المسلمين من مختلف الفرق قد فوضوا الأمر في النهاية الى الله، وأخذوا ينتظرون ـ بطريقة أو بأخرى ـ ظهور المهدي المنتظر الذي سيأتي ليملأها عدلاً بعد أن ملئت ظلماً. وهو انتظار تاريخي امتد حتى قيل إنه لن يتحقق إلا في آخر الزمان. (ولعل في ظهور فكرة «ولاية الفقيه» التي مهدت لقيام وقيادة ثورة دينية في ايران ما يمثل حلاً سياسياً واقعياً وزمنياً للانخراط الديني في الفعل السياسي من دون مزيد من الانتظار التاريخي لتحقق المثل المهدوي الأعلى دفعة واحدة في آخر الزمان، وذلك عن طريق ولاية بشرية ـ زمنية متحددة هنا والآن، في الواقع والتاريخ، هي «ولاية الفقيه»: تستلهم الولاية الكبرى المنتظرة من دون أن تتقيد في مبادراتها السياسية الزمنية بانتظارها الغيبي).

في مغايرة للاتجاه التسليمي القدري الذي ساد التاريخ الاسلامي في تلك الحقبة (وفي زمن مقارب لزمن ابن تيمية الذي قضى معظم حياته ومات في سجون السياسة)، كان ابن خلدون، في الجهة الأخرى من العالم الاسلامي، يعتزل السياسة أيضاً بعد اكتوائه بنارها، كي يتفرغ في محاولة عقلانية وواقعية غير مسبوقة لاستخراج المغزى الشامل للمشهد كله في

---

(٣) يوسف أيبش، تحقيق، الامام والامامة عند الشيعة (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠)، ص ٣٩، عن كتاب الحجة من كتاب الأصول من الكافي.

مقدمته التي شخص فيها سرعة تساقط الدول في الفضاء العربي ـ الاسلامي ومدى عجز الحواضر ومناطق العمران العربية عن حكم نفسها بنفسها وتوفير الدفاع الذاتي عن وجودها بحيث كانت «عيالاً على غيرها في المدافعة والممانعة» بحسب تعبيره اللاذع الذي نجده يمتد ـ بالمناسبة ـ ليصوّر واقع التبعية العربية في عصرنا حيث ما زالت الكيانات العربية المعاصرة «عيالاً على غيرها» في الاستراتيجية والتقانة (التكنولوجيا) والاقتصاد، بما يشير الى أن للتبعية جذوراً في التاريخ أقدم من ظاهرة الامبريالية والاستعمار، وأنها تسهم في تشكيل «القابلية للاستعمار»، اذا شئنا استخدام مصطلح مالك بن نبي.

من جانب آخر، نفذ ابن خلدون الى حقيقة تلك الفجوة العميقة المزمنة بين المثال والواقع في الحياة العربية الاسلامية التي من أبرز إشكالاتها عدم إدراك دعاة التغيير قوانين التغيير وآلياته الفاعلة في الواقع الاجتماعي بحيث يندفعون بحماسة المبادىء والمثل المجردة الى الثورة من دون مراعاة واقع القوى المؤثرة والفاعلة مثلما كان يفعل بحسب تعبيره: «الثوار القائمون بتغيير المنكر من العامة والفقهاء... (الذين) يعرّضون أنفسهم في ذلك للمهالك... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر»[٤]. . . . أو ما في معناها بطبيعة الحال من قوى اجتماعية فاعلة.

وهو ملحظ ما زال غير متأصل في فكر حركات التغيير من عربية وإسلامية الى يومنا هذا إلا نادراً. ولعله عميق الدلالة في هذه الفترة بالنسبة الى الحركات الدينية الراديكالية والمثالية المندفعة الى التغيير بل الى الانقلاب ـ كأسلافها من العامة والفقهاء ـ بأي ثمن من التهلكة الذاتية والجماعية من دون الأخذ في الاعتبار بمعادلات القوة الفاعلة في الواقع الاسلامي والعالمي، كانطباقه أيضاً على دعاة التحديث الذين حاولوا ويحاولون تركيب أبنية نظرية فوقية من دون الاهتمام بكيفية نشوء القوى الاجتماعية المهيأة لتقبل تلك الأفكار والدفاع عنها.

في ملمح آخر، وضع ابن خلدون يده على ذلك الجانب في المجتمع العربي الذي يجعل من السلطة المطلقة أمراً لا بديل منه ويفسر منشأها عندما قال: «إن من عوائد العرب الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة... فهم متنافسون في الرئاسة، وقلّ أن يسلّم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه... وقلما تجتمع أهواؤهم «فتصبح الأحوال» كأنها فوضى دون حكم»[٥].

هذا هو في واقع الأمر الوجه الآخر لمعادلة التكوين والتفاعل السياسي. إن السلطة المركزية تركن للاستبداد المطلق وتتذرع به لأن البديل منها هو الفوضى المطلقة أو حالة اللادولة التي كانت سائدة بين القبائل العربية، أو حالة انتشار «الفتنة» في المفهوم الاسلامي ـ وما أسرع انتشارها ـ لذلك قيل «سلطان غشوم ولا فتنة تدوم» حيث يؤدي تفلّت التعدديات المتنافرة في المجتمع الى وقف إمكانات التفاهم المتبادل واستحالة التعددية السياسية المقبولة،

---

(٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٣)، ص ١١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

وتفجير الكيان السياسي من الداخل (وذلك ما لا نحتاج الى البحث عنه بعيداً في التاريخ، فقد رأيناه يحدث مؤخراً من لبنان الى الصومال، وهو ما يخشى حدوثه أيضاً للعراق وغير العراق في هذه الآونة) ذلك: «ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة»، والتنبيه ما زال لابن خلدون[٦]. وفي ضوء هذا الواقع يمكن أن نفهم أيضاً لماذا تتطابق السلطة والدولة بحيث إذا انهارت الأولى تبعتها في الانهيار الثانية. وهو درس ما يزال ماثلاً أمامنا هو الآخر الى الآن.

ويشارك ابن خلدون في النهاية بدوره في التعبير عن إشكالية السياسة المزمنة في حياة العرب بمقولته الشهيرة: «فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك»[٧]، أي سياسة الدولة في المفهوم الحديث. وهو حكم أثار جدالاً طويلاً، والأجدر بنا أن ننظر في خلفيته التاريخية الموضوعية للاستفادة منه في تشخيص أزماتنا السياسية، بدل الانفعال حياله جدلياً وخطابياً، ومغزاه لا يبدو مستغرباً على أي حال عندما يقارنه المرء بواقع السياسات العربية ومحنها المتلاحقة في عصرنا هذا أو غيره من العصور.

واذا كان ابن خلدون قد نهج منهجاً عقلياً مختلفاً عن النهج السائد في عصره، فإن الواقع المحبط قد عكس نفسه في رؤيته ـ إن يكن بصيغة علمية تتميز من غيرها بسعة التحليل ونفاذ الكشف ـ إلا أنها عبرت من زاويتها عن الأزمة المزمنة ذاتها المتأصلة في الواقع السياسي ـ بداية ـ والتي تفاقمت لتسم الواقع العام كله في الحياة العربية في نهاية المطاف.

هذه الشهادات والأحكام من رجال دين وفكر بارزين ومؤثرين في التراث الاسلامي ـ ومثلها فيه كثير ـ لا بد من أنها تعكس، إذاً، حصيلة واقع سياسي طويل الأمد يمتد الى صدر الاسلام. وهو واقع يمكن أن نلخص ظواهره وملامحه وأعراضه الرئيسية في اللمحة التالية، على أن نلتفت بتفصيل أكثر الى أسبابه ومسبباته الموضوعية في موضعها من سياق هذه الدراسات.

وأول ما يلفت نظر المتأمل والباحث في التاريخ السياسي الاسلامي ويثير دهشته ظاهرة تفجر الصراع الشديد والحروب الأهلية العنيفة التي طبعت الحياة السياسية منذ العصر الراشدي وبعد وفاة النبي الكريم ﷺ بعقدين من الزمن، بين صحابة وقادة وتابعين كانوا المثل والقدوة في دينهم وتقواهم، وفي خلقهم وعلمهم... لكنهم في اختبار السياسة وفي تعاملهم الخلافي في ما بينهم بشأنها تعرضوا وعرضوا المسلمين لمحن وفتن متتالية أدت الى اعتزال بعض المسلمين وخروج بعضهم على بعضهم الآخر، والى تبادل التكفير والتفسيق بين فرقهم، الأمر الذي أدى الى انتهاء العصر الراشدي كله في فترة لا تزيد على أربعة عقود بعد أن تم اغتيال ثلاثة من خلفائه الأربعة وتفجر الحرب الأهلية قبل انتهائه.

فبينما كانت العقيدة الاسلامية تنتشر وتتعمق، والحضارة الاسلامية تنمو وتترسخ،

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

والفتوحات الاسلامية تمثل، بشكل مدهش، أعظم وأسرع ظاهرة انتشار في تاريخ الانسانية، الأمر الذي ما زال يجعل الباحثين المعاصرين يضعون النبي محمداً، عليه الصلاة والسلام، على رأس المئة العظام الذين غيروا مجرى التاريخ البشري بلا منازع. . . بينما هذه المعجزة التاريخية الحضارية تحدث، كان الصراع الأهلي الانتحاري يتزايد ليس بين الفرق المتعارضة وحدها، وإنما داخل السلطة القائمة ذاتها، كما حدث لقريش أولاً بين فصائلها المختلفة، ثم داخل البيت الأموي ذاته الذي ظل يقود ببراعة جزءاً لا يستهان به من ذلك الانتشار والفتح، لكنه في الوقت ذاته استنزف نفسه من الداخل بصراعات دموية عائلية أنهت دولته الدينامية المدهشة في أقل من تسعين سنة بعد أن ترك في ضمير المسلمين جرحاً لا يندمل على امتداد التاريخ بتعامله غير الحكيم، بل الدموي وغير المبرر مع حركة الإمام الحسين بن علي. لكن عمل الأمويين هذا، على فظاعته، يبدو من طبيعة ومنطق تعاملهم الذاتي مع أنفسهم عنفاً وقتلاً. فعلى ما عرف عن العرب في تاريخهم من صفح وتسامح حضاري وديني واجتماعي مع الآخرين والأبعدين، فإن العنف الدموي كان ديدنهم في سياسة الدولة حتى بين أقرب المقربين. . . وهو ملحظ ينطبق على العرب بعامة في اختبار السياسة ولا يقتصر على الأمويين وحدهم.

ويلاحظ أن عرب الجاهلية رغم جاهليتهم لم يتجرؤا قط على مهاجمة مكة المكرمة والتعرض للكعبة المشرفة، لكن طبيعة الصراع السياسي الضاري في الدولة الاسلامية أدت الى قيام جيش الخلافة الأموية بضرب الكعبة بالمنجنيق واستباحة مكة والمدينة من أجل القضاء على حركة عبد الله بن الزبير في الحجاز. حدث هذا في صدر الاسلام تحت جنح السياسة وقبل أن يفعل القرامطة ما فعلوه بالحرم بعد ذلك بقرون. والأمويون سلطة، أما القرامطة فمعارضة، ولكن سلوكهم سواء في تجاوز الحرمات من أجل الغلبة في الصراع السياسي.

ثم جاء البيت العباسي الى السلطة فكرس التعامل الدموي ذاته بتصفيته الجسدية، أولاً، جميع بني أمية بعد إعطائهم الأمان. ورغم انتماء العباسيين الى بني هاشم وتحالفهم المبدئي مع العلويين، فإن تعاملهم الدموي مع حركة محمد، النفس الزكية، وبقية آل البيت لم يكن أرحم من تعامل الأمويين مع الحسين.

وتنتقل العدوى ذاتها إلى داخل البيت العباسي في تفجر الصراع بين الأخوين الأمين والمأمون، بقتل الأمين، وانتهاء دور العرب في القيادة والسلطة، حيث استخلص أخوهما المعتصم من هذا الصراع ضرورة اللجوء الى الجيش التركي والسلطة التركية التي ظلت هي الأخرى تحكم العرب والمسلمين بعنف أشد فتكاً، كان أوله اغتيال الخليفة المتوكل، ثم قتل وسمل عيون ما لا يقل عن عشرة خلفاء من بعده.

وقد ظلت السلطة التركية الرعوية وعبر موجاتها الحربية المندفعة من أواسط آسيا، تحكم مراكز الحضارة العربية الى نهاية حكم السلطان العثماني عبد الحميد عبر فترة عمرها أكثر

من ألف سنة، هي عمر التركيبة المجتمعية السياسية التي ورثناها وتجاهلناها وأغفلناها لكنها ما زالت تفعل فعلها في تكويننا السياسي حتى الآن.

والنتيجة التي تفرض نفسها على الباحث هنا هي أن تاريخ العرب والاسلام كان عبارة عن تسابق تراجيدي خطير بين بناء حضاري وصراع انتحاري... بين بناء حضاري في الدين والعلم والعمران والفكر، والثقافة والفنون، وصراع انتحاري في السياسة والسلطة والدولة (فهل يلام محمد عبده في تعوذه من ساس ويسوس أو يلام الغزالي على نصيحته لولده؟!).

وإنه من معجزات التاريخ في رصيد الاسلام والعرب بقاء واستمرار كل هذا البناء والكيان الحضاري على قاعدة هذا الصراع السياسي الانتحاري. واذا شئنا تفسيراً منطقياً لهذه المفارقة، فلعل في ما لاحظه محمد عمارة بهذا الصدد ما يستحق التأمل وهو: «ان نطاق الدولة وآفاق تأثيراتها في ذلك التاريخ القديم لم يكن على النحو القائم الآن في الدولة الحديثة التي نعيش في كنفها» (الشمولي)، كما: «أن الأمة ومؤسساتها الأهلية وعلماءها ومذاهبها ومدارسها وتياراتها الفكرية ظلت خارج نطاق هيمنة الدولة فلم تعطّل الانحرافات طاقات الخلق والابداع فيها»، ذلك أن الأمة ـ لا الدولة ـ هي التي أبدعت حضارة الاسلام.

ولعله من خصوصيات التاريخ الاسلامي أنه بقدر ما كان الخلاف العقيدي والكلامي الفقهي الخالص والمجرد بين المسلمين منحصراً في أضيق نطاق، كان خلافهم السياسي ـ تفسيقاً وتكفيراً وخروجاً ـ في صلب انشقاقاتهم وصراعاتهم حتى ما بدا منها كلامياً أو فقهياً خالصاً في ظاهره.

وكما لاحظ الباحثون، فإن السياسة تسربت الى كثير من جوانب الفكر الاسلامي الديني والفلسفي ولونته بألوانها، ووظفته لأغراضها وصرفته عن اهتماماته الفكرية الخالصة[8]، هذا بينما ظل الفكر السياسي الاجتهادي الاسلامي ذاته، كما سنبين، دون المستوى المطلوب لمعالجة قضايا السياسة التي استعصت على عقلانية الفكر السياسي البشري القائم على التعاطي الواقعي والتوافق المشترك، فصارت تبرر ذاتها ومواقفها ودعاواها بمبررات فوق واقعية ومن خارج النطاق السياسي.

وبرغم الوحدة العضوية العميقة للحضارة العربية الاسلامية ولدار الاسلام، فإن هذه الدار تجزّأت سياسياً منذ وقت مبكر، وفي إبان قوة الدولة الاسلامية ومع عدم وجود قوى مسيطرة عليها في ذلك الوقت «تتآمر من أجل تجزئتها»، كما نقول الآن عن القوى الدولية في تبرير ظاهرة «التجزئة» العربية.

من هنا نشأ توتر دائم في تاريخ العرب والاسلام بين انتماء عقيدي وثقافي وحضاري

---

(٨) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٤٦.

شامل وبين انتهاء سياسي واقعي متجزىء، وهو توتر ما زال قائماً الى اليوم بين الانتماء الديني أو القومي الواسع وبين الانتماء القطري المتحدد.

هكذا لم تتطابق الدائرة الحضارية الواحدة مع الدوائر السياسية المتعددة والمتصارعة داخلها كما تطابقت ـ على سبيل المثال ـ الدائرة الحضارية الصينية مع الدائرة الموحدة للدولة الصينية التي حافظت على وحدتها السياسية معظم عصور التاريخ، واستعادتها مبكراً في العصر الحديث في تطابق مقارب دائرة الأمة والحضارة الصينية.

- ٢ -

اذا شئنا التدقيق في واقع تعددية الانتماءات الداخلة في تشكيل الهوية العربية وتكوين النسيج العربي العام، نجد أن هناك ازدواجية ثلاثية: بين انتماء عام للعقيدة والحضارة، وانتماء مجتمعي متحدد القبيلة أو الطائفة أو المحلة، وانتماء بحكم واقع الحال للكيانات السياسية القائمة[٩]. هذا الولاء الثلاثي المزدوج نشأ في واقع التاريخ وما زال قائماً. وقد تزايد مؤخراً بروز ولاء التعدديات المجتمعية الصغيرة من قبلية وطائفية على حساب البعدين الآخرين: الحضاري الشامل، والسياسي الوطني أو القطري. هذه الازدواجية الثلاثية يوازيها ويصاحبها مظهر ثلاثي مقارب إياها في الشخصية العربية الاسلامية العامة يتمثل في كون العربي «إسلامياً» في عقيدته وعبادته وقيمه الروحية. . . ، «عروبياً» في ثقافته وقيمه الأدبية والفنية، قبلياً أو طائفياً أو محلياً في نزعته وفزعته الاجتماعية وفي عصبيته السياسية. وهذه التعددية في الانتماء وفي التعبير عن الشخصية ليست من حيث المبدأ حكراً على العرب، فهي ظاهرة إنسانية عامة غير أنها في المجتمع العربي ظلت تعددية متفلّتة وغير متّسقة ضمن سلم للأولويات يصهرها في بوتقة عامة واحدة، وقد يتقدم أصغرها على أكبرها في أدق المواقف من دون ضابط أو معيار يحدد الأولويات.

واذا انتقلنا من صعيد الواقع الى الفكر نجد أن الفكر السياسي الاجتهادي للمسلمين لم يستطع حيال هذا الواقع المعقد بناء نظرية سياسية متحددة ومتكاملة، وإنما كان في معظمه تنظيراً أو تبريراً أو رفضاً مثالياً للأحكام السلطانية القائمة، ولم تظهر طروحاته إلا في وقت متأخر من بناء الدولة، فلم يكن تأسيسياً وتنظيمياً بقدر ما كان وصفياً. وبمقارنته بعطاء الفكر الاسلامي الخصب في الفقه واللغويات وعلم الكلام والفلسفة والعلوم والرياضيات، نجده أكثر فروع هذا الفكر تواضعاً وأقلها غنى وخصباً في النظرية وفي التطبيق.

والواقع ان المجال الرحب الذي تركه الاسلام مفتوحاً لاجتهادات المسلمين في السياسة لم تتم الاستفادة منه كما ينبغي عن طريق إغنائه وملئه بالنظر الفكري السياسي لمفاهيم الدولة والسلطة وتنظيماتها وإدارتها وإيضاح كيفية تقنين الآليات والاجراءات التنظيمية الواجب اتّباعها في حالة انتقال السلطة أو التنازع عليها أو التحاور مع المعارضة ومشاركتها. فهذه

(٩) برهان غليون، نظام الطائفية: من الدولة الى القبيلة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

أمور عملية وتنظيمية بالغة الخطورة في العملية السياسية أسقطها الفكر الاجتهادي السياسي من بؤرة اهتمامه على الرغم من كونها جوانب إجرائية مفتوحة للتجربة والاجتهاد كغيرها مما تركه الاسلام لاجتهادات المسلمين من أمور دنياهم، وهي متطلبات وآليات لا يمكن تسيير العملية السياسية من دونها أيًّا كانت المبادىء المثلى التي توجه تلك السياسة.

وفي مبادىء الاسلام السياسية المرنة العامة ومفاهيمه في الشورى، والبيعة، وأهل الحل والعقد، وضرورة العدل بين الناس، وغيرها، ما يمثل حوافز داعية الفكر والفقه الاجتهادي السياسي الى ارتيادها وتقنينها وإغنائها بالاستقراء والاستنباط واستخراج الأحكام كما فعل فقهاء العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات بالنسبة الى مبادىء الاسلام الأخرى. غير أن المفارقة هو أن فقه السياسة في الاسلام لم يكن في مستوى أو غنى فقه العبادات أو المعاملات رغم كون السياسة أخطر المعاملات في حياة الأمة. وفي تقديرنا، فإن غلبة سلطة الأمر الواقع من دون اعتبار للضوابط المبدئية التي وضعها الاسلام للسياسة، قد حالت دون نمو الفكر السياسي الاجتهادي في النظرية، وفي التطبيق خصوصاً، «فالسلطان هو من قتل السلطان» كما أصبح العرف في السياسة المملوكية التي آل اليها مصير العرب السياسي بلا بيعة أو مشاورة. ولا مجال لاجتهادات فكرية في السياسة حيال تلك السلطة المتغلبة القائمة على القوة «العارية».

ونلاحظ في هذا الصدد غياب المؤسسات السياسية الدائمة ضمن كيان الدولة. فما ذكرناه من مفاهيم إسلامية في الشورى وغيرها لم يتجسد في مؤسسات تاريخية قائمة تمارس الحياة السياسية من خلالها، فعلى أهمية الشورى، مثلاً، لا نجد مؤسسة مقننة للشورى. وفي ما عدا مؤسسة الخلافة وما تفرع منها من دواوين ذات طابع إداري وتنفيذي، فإن الحياة السياسية للعرب والمسلمين في نطاق الدولة لم تشهد قيام أو ديمومة أية مؤسسة سياسية تذكر، عدا تنظيمات فرق المعارضة التي اعتبرت خارج الشرعية وكان التعامل معها يتخذ طابع العنف، والتي كانت بدورها تشكك في شرعية مؤسسة الخلافة القائمة.

ولكن على الرغم من ذلك كله، فإن المثل الاسلامي الأعلى ظل رادعاً من الناحية المبدئية والاخلاقية تجاوزات السلطة في الواقع، وظل الضمير الاسلامي العام منجذباً الى ذلك المثل، وظل قسم من العلماء والفقهاء يعبرون عن هذا الضمير، وظهرت حركات كثيرة بوحي منه. ولعل في استمرار وجود هذا الضابط والرادع ما منع مزيداً من التدهور في الحياة السياسية الاسلامية. إلا أن الواقع ظل على انفصام خطير مع هذا المثال ولم تردم الفجوة الكبيرة بينهما، وانحصر معيار القبول الاسلامي بأي حكم واقعياً في أمرين: القدرة على منع الفتنة من الانتشار، وتطبيق الشريعة الاسلامية. والمفارقة هنا هي أن تطبيق الشريعة شمل كل المجالات ما عدا المجال السياسي حيث كانت السلطة تطبق الشريعة على الجميع إلا في ما يخصها. ومع ذلك صارت القاعدة المتّبعة لدى الفقهاء في العصور المتأخرة: «لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا علينا، وندعو لهم...»[10].

---

(١٠) انظر النص في: نجم الدين الطرطوسي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحرير رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، [د. ت.])، ص ١١، هامش رقم (١).

ومن أبرز ما يلاحظ، أنه رغم السيادة النظرية لمفاهيم الشورى والبيعة وأهل الحل والعقد، وما يتضمنه ذلك من إمكانٍ نظري ومبدئي للتحاور والاختلاف والمعارضة، إلا أن وجود المعارضة في الواقع السياسي الاسلامي لم يكتسب أية صفة شرعية، وكان الميل بصفة عامة نحو تصفية أي طرف آخر يمثل موقفاً مغايراً في موضوع الحكم حتى لو كان من الاتجاه الديني أو التجمع القبلي أو العائلي ذاته. هكذا لا يمكن الباحث أن يلمس في الواقع تطبيقاً حقيقياً للشورى الاسلامية حتى بين الأطراف الاسلامية المتقاربة. بل لم تطبق الشورى داخل العشيرة أو العائلة الواحدة، كما يتضح مما حدث داخل قريش أو داخل البيت الأموي أو العباسي، وكانت المسألة تتعلق بمدى استعداد الحاكم، بوحي من ضميره الاسلامي للتسامح أو لتطبيق العدل، كما فعل عمر بن عبد العزيز بدافع مبدئي لم يلقَ تقبلاً من المؤسسة الأموية التي عادت الى سابق عهدها بعد حكمه القصير ووفاته الغامضة. أي إن صلاح الحاكم، في الواقع، ظل مسألة ضميرية ومبدئية مرتبطة بمدى استعداده الذاتي وغير ملزمة إياه من الناحية العملية مؤسسياً وتنظيمياً، ويمكن خلفه أن يقلب الأمر الى نقيضه حتى داخل البيت الواحد، وبين الأخ وأخيه. وذلك ما يطرح التساؤل ليس فقط حول مدى الالتزام المبدئي والتنظيمي بالشورى والمبادىء الاسلامية في الحكم، وانما في شأن ما يقال عن ديمقراطية القبيلة العربية. فأي ديمقراطية سياسية تحققت في الواقع داخل قريش، أو بين الأمويين أنفسهم، أو بين الهاشميين من عباسيين وعلويين، أو داخل أي قبيلة أو عشيرة عربية أخرى؟ ورغم أن الاسلام علّم المسلمين كيف يتعايشون ويتسامحون مع أصحاب الديانات الأخرى من أهل الكتاب، فإن المسلمين أنفسهم لم يأخذوا بهذه التعددية في تعاملهم السياسي في ما بينهم.

والجدير بالملاحظة أنه منذ بداية نشوء السلطة السياسية في الاسلام بعد وفاة النبي ﷺ، كان السؤال المتقدم الملح: «من يحكم»، بمعنى أي قبيل أو عشير؟ وتأخر السؤال السياسي الأكثر أهمية وموضوعية: «كيف يكون الحكم بعد النبي في الدولة الجديدة، بأي منهاج وبرنامج استنباطاً من مبادىء الاسلام السياسية التي جاءت عامة مرنة تتطلب التحديد والتقنين؟».

هكذا حولت «ذاتية» القبيلة مسألة الحكم في تاريخ الاسلام من «موضوع»: الحكم كيف يؤسس ويدار... الى «ذاتية» الحاكمين: من يكونون، من أي عشير أو قبيل، وأي «ذات» منهم تفضل «الذات» الأخرى.

وينجرف الفكر السياسي والديني الاسلامي في هذه «المفاضلة» العقيمة التي شغلت العقول والاجتهادات وأثارت النفوس والتحزبات وسالت حولها الدماء. وتضاءلت بالمقابل قضايا الفكر السياسي والعلم السياسي الأكثر إلحاحاً في مطلب السياسة البناءة، كقضايا بناء الدولة وتقنين السلطة، وتنظيم الحكومة وتحديد المشاركة وإرساء أصول الحكم وآلياته بصفة عامة.

من ناحية أخرى، فإن الطبيعة التعددية الصراعية للعشائر والفرق في المجتمع العربي جعلت هاجس الخوف من الفتنة يعلو دائماً فوق إمكان التسامح مع المعارضة التي كانت هي

الأخرى ميّالة الى التطرف والعنف، كالخوارج وغيرهم. ولعله ليس صدفة أن المعارضة في الاسلام هي التي سبقت الى استخدام العنف قبل السلطة باغتيالها الخليفة عثمان بن عفان. بل لعله توافق غير متعمّد، لكنه عميق الدلالة، بين المعارضة المتعجلة وقوى السلطة المقبلة التي غضت الطرف كي يأخذ العنف المتوقع مجراه لترفع بعده قميص عثمان. وهكذا كان. ثم مرة أخرى، كانت المعارضة أسبق الى العنف باغتيال الخوارج الإمام علي. وقد استوعب الأمويون الدرس فكانوا أسبق الى الفتك بالمعارضة. وهكذا انطلق تيار العنف والعنف المضاد.

من هنا كان الخيار في واقع الحياة السياسية بين القبول بالاستبداد أو التعرض للفتنة، لا بين الاستبداد أو الحرية[11]، ومن هنا المقولة القاسية: «سلطان غشوم ولا فتنة تدوم»، كما تقدّم.

هذا الاضطراب الذي شمل الحياة السياسية في الدولة العربية الاسلامية منذ نشأتها يجب أن يُرَدّ في النهاية الى خلفيته التاريخية الواقعية قبل الاسلام وفي التاريخ العربي القديم، وألا يقصَّر على مجادلات كلامية ونظرية بين دعاة الدولة ومعارضيها في الاسلام من قائلين إن الاسلام دين ودولة، ومن قائلين إنه دين في الأساس.

أساس المشكلة، في تقديرنا، ليس في أن الاسلام لم يدعُ الى إقامة دولة؛ فالاسلام دين ودولة، وطبيعة تعاليمه وشريعته تستدعي وجود دولة. بل إن المشكلة الأساسية تمثلت، من حيث الواقع التاريخي، في أنه كان على الاسلام أن يبدأ في إقامة دولته من نقطة البداية، أو بالأحرى، من نقطة الصفر حيث لم يكن في المنطقة التي ظهر فيها وانطلق منها في شمال الجزيرة العربية وجود لدولة أو لنواة دولة، أو حتى لحكومة.

يقول المؤرخ الدكتور جواد علي في كتابه **تاريخ العرب قبل الاسلام**: «لم تكن في مكة حكومة مركزية بالمعنى المعروف من الحكومة... فلم يكن فيها ملك... ولا رئيس واحد يحكمها... ولا حاكم مدني عام أو حاكم عسكري. ولم يتحدث أهل الأخبار عن وجود مدير عام فيها واجبه ضبط الأمن، أو مدير له سجن يزجّ فيه الخارجين على الأنظمة والقوانين، أو ما شابه ذلك من وظائف نجدها في الحكومات. وكل أمرها أنها قرية تتألف من شعاب، كل شعب لعشيرة وأمر كل شعب لرؤسائه، هم وحدهم أهل الحل والعقد والنهي والتأديب»[12].

من هنا بدأت الدولة ـ واقعياً ـ في الاسلام... أي من حالة اللادولة... ومن حالة عشائر متعددة في شعابها المختلفة وكيانات العشائر، كما هو معروف بنقيض الدولة أو البديل منها. أما تجارب الدول في جنوب الجزيرة والأطراف، فكانت حالات موقتة طواها التاريخ فلم تترسخ أو تتواصل.

حقاً لقد انطلق مشروع الدولة في الاسلام من حس ديني وسياسي عميق بضرورة وحدة الأمة والجماعة تحت قائد واحد وضمن كيان سياسي واحد، تلحمه في القاعدة وحدة

---

(١١) غسان سلامة، في محاضرة ألقاها في معهد العالم العربي في باريس.

(١٢) جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

العقيدة والشريعة الاسلامية. كان ذلك باستمرار مصدر قوة الدولة الاسلامية في انطلاقتها وفي مواجهتها التحديات القاسية التي جابهتها. غير أن مجموعة من العوامل التاريخية السلبية المعيقة كان لها دور أساسي في ما تعرضت له الدولة والحياة السياسية الاسلامية من اضطراب. وقد حان الأوان للنظر في هذه العوامل، بدل الاستمرار في المجادلات الكلامية والمذهبية العقيمة حول الأخطاء الذاتية للصحابة والفرق السياسية والدينية الاسلامية في هذا الجانب أو ذاك. فقد تعرض جميع هؤلاء الى ظروف وعوامل موضوعية كانت تحكمهم جميعاً.

ومن أبرز هذه العوامل انطلاق الدولة الاسلامية من واقع اللادولة وواقع العشائر والقبائل المتعددة، حديثة العهد بالدين وبوحدة السياسية، ووحدة الدولة على وجه الخصوص، التي مثلت في البداية نوعاً من الاتحاد الفدرالي الواسع بين تلك الكيانات القبلية.

والدولة هي بأجهزتها ومؤسساتها وآلياتها وتقاليدها السياسية من الكيانات البشرية التي لا يمكن أن تقوم فجأة أيًّا كانت قوة المبادىء التي تقف وراءها. فهي تحتاج الى وقت تاريخي طويل لتتأسّس وتنمو وتترسخ، ولا يمكن أن تقوم بالجانب المبدئي المثالي وحده أيًّا كانت قوته. فهو أحد أركانها الهامة لكنه ليس ركنها الوحيد. ولو كان الركن الوحيد لوجدت الدولة في مبادىء الاسلام السياسية والعامة ما يغنيها عن أية أجهزة وآليات وتنظيمات عملية أخرى لم تكن موجودة أو متطورة في الواقع العربي. وعندما تحدث شيخ الاسلام ابن تيمية في كتابه الحسبة في الاسلام عن كيفية تنظيم الولايات، كولاية القضاء والحرب والمال والحسبة وتحديد اختصاصاتها، أشار بصريح العبارة قائلاً: «وليس لذلك حد في الشرع» أي ان مبادىء الدين ونصوصه لا تمدنا بكيفيته وانما يتم تلقيه بتعبيره: «من الأحوال والعرف»[١٣]. فهذه التنظيمات والمؤسسات مسألة أحوال مجتمعية وعرفية، أي متعارف عليها بين أهل العصر وأهل البلاد. واذا كانت الدولة الاسلامية قد طوّرت هذه الولايات التنفيذية، فإنها افتقرت بالمقابل الى المؤسسات السياسية التمثيلية والتقنينات الاجرائية في ما يتعلق بأساسيات الاسلام في السياسة كالشورى والبيعة وأهل الحل والعقد.

- ٣ -

ولا شك في أن الدولة الاسلامية لم تجد في الواقع العربي الذي انطلقت منه أسساً تدعمها في هذا الجانب العملي الفني التنظيمي المؤسسي من بناء الدولة. وذلك ما ظل مصدر إعاقة تاريخية لها. (ويجمل بدعاة الدولة في الاسلام أن يولوا هذا الجانب ما يستحقه من عناية لأنه الأضعف في تفكيرهم. فلن تقوم دولة في العصر الحديث خصوصاً، قبل أن تتحقق لها هذه الأسس البنائية والأركان التنظيمية، وليس كافياً الحديث عن الجانب النظري والمبدئي للدولة في الاسلام، كما يسهب في ذلك كثير من المفكرين الاسلاميين المعاصرين من دون أن يولوا الجانب العملي الأصعب شيئاً يذكر من اهتمامهم). إن الدول المستقرة الثابتة الراسخة لا

(١٣) ابن تيمية الحراني، الحسبة في الاسلام، ص ١٥ - ١٦.

تقوم بـ «الاقناع» العقائدي وحده، وإنما تحتاج أيضاً، بـدرجة مـوازية، الى تـأسيس تنظيمي مؤسسي عملي راسخ الأركان.

وذلـك مـا يتعلق بجـانب «التـدبـير» السيـاسي الـذي لا يُكتسب عـادة إلا من العيش الطويل في ظل دولة يشارك المجتمع الأهلي في إدارتها، باعتبار الدولة «مدرسة السياسة».

من نـاحية أخـرى، كانت الـدولة الاسـلامية تتـوسع بسرعـة وتحتكّ ببيئـات ومؤثرات حضارية وسياسية متنـوعة ممـا أضاف اليهـا المزيـد من التحديـات والمشكلات والأعبـاء في ما يتعلق باستيعاب المناطق المفتوحة وإقامة التوازن في ما بينها وتـأمين الـدفاع عنهـا. ويكفي أن نلاحظ أنه لا توجد دولة في التاريخ تغيرت عاصمتها السياسية كـما تغيرت وتبـدلت العواصم السياسية للدولة الاسلامية، الأمر الذي لم يتح لها مركزية بنائية ثابتة.

- ٤ -

والخلاصة ان الدولة الاسلامية التـاريخية، عـلى ما استنـدت إليه من مبـادىء عامـة في الاسلام، كانت في تطورها العملي ذات طابع تجريبي تحكَّم فيـه الواقـع أكثر ممـا وجّهه المثـال والفكر الارادي الواعي. وتتضـح هذه التجـريبية في اختـلاف طريقـة اختيار كـل خليفة من الخلفاء الراشدين، وفي تحول الشورى الى حرب أهلية، ثم في تحوّل الخلافة الى وراثـة خلال وقت قصـير، ثم في قيام سلطنـات عسكريـة مغتصبة الشرعيـة في ظـل الخـلافـة التي غـدت رمزية، الى غـير ذلك من التشكـلات السياسيـة التي لم تستقر عـلى نمط تنظيمي عـام واحد، والتي فرضتها الظروف التاريخية القاهرة أكثر من أي شيء آخر.

وفي نهاية هذا العرض الوجيز لتجربة الدولة في الاسلام، لا بد من الإلماح الى أنه وإن كان الاسلام ديناً ودولة، فسيظل هناك افتراق خفيّ، أو ظاهـر، بين الاسـلام كدين ورسـالة عالمية عابرة الحدود والقارات بلا حواجز، وبين دولة أو دول الاسلام ككيانات واقعية تنظيمية على أراضٍ وأقاليم محددة في عالم تتزايد فيه أهمية الحـدود بين الـدول، بينما يصبـح في الوقت ذاته عالماً بلا حدود من حيث انتقال الأفكار والدعوات الرسالية، وفي ذلـك مجال رحب أمـام الاسلام، بعكس دوله. وذلك ما حدث في التاريخ بين رسالة الاسلام العالمية وبين دولتـه أو دوله في حدودها الاقليمية. فالاسلام في حد ذاته رسالة سـارية في الكـون استطاع أن يصـل الى أطـراف الدنيـا حيث لم تستطع دولـه أن تصل، أمـا الدولـة فهي بمثابـة الجسد أو الجسم المحكوم بجاذبية الأرض والمجتمع والاقتصاد والاستراتيجيا. وهيهات أن تتقيد الروح المنطلقة في رحاب الكون بالجسد المثقل بأعباء المادة، وإن كانا لكيـان واحد من روح وجسـد، وذلك ما يجب أخذه في الاعتبار عندما نقول: «إن الاسلام دين ودولة».

- ٥ -

من هذه القاعدة والخلفية التاريخية السياسية بـدأ العرب في العصر الحـديث تجاربهم في السيـاسة والـدولة والأحـزاب والمعارضـة. وكـما تبـيّن، فـإنـه إرث سيـاسي مثقـل بـالأعبـاء

والاشكالات، خصوصاً أن العرب المحدثين لم يرثوا عصر المجد السياسي العربي وإنما كانوا، بتكوينهم المجتمعي التاريخي، نتاج قرون طويلة من الحكم المملوكي المستبد والسلطة المملوكية المستوردة من مناطق رعوية بعيدة عن المنطقة العربية، وعلى الأخص عن مراكز التحضر العربي التي دخلت عصر جمود وتخلف حضاري فاقم من الحالة السياسية المتأزمة أصلاً. والمفارقة أن العرب أخذوا يتعاملون، عموماً، مع العالم الحديث وينظرون إليه ويطالبونه بأن ينظر اليهم باعتبارهم ورثة ذلك المجد العربي الاسلامي البعيد، ونتاج هذا التخلف الواقعي الطويل الذي خرجوا منه، فكان لذلك أثر كبير في عدم تكيفهم الواقعي المتوازن مع العالم الذي يعيشون فيه.

واذا أخذنا في الاعتبار أن الدولة العربية الاسلامية التاريخية قد تأزمت في سياستها الداخلية، وأنها كانت أقوى القوى في عالمها آنذاك ومن دون أن تتعرض لأطماع ومؤامرات تجزئة من قوى معادية أكبر منها في عصورها الأولى، فإنه يمكن أن نتفهم عمق التحدي السياسي الذي واجهه العرب المحدثون في تجربتهم السياسية الحديثة وهم يواجهون قوى العالم من موقع الضعف والتجزئة والتخلف الحضاري.

هذه هي البداية المتواضعة، بل القاسية، لمسيرة العرب السياسية في العصر الحديث. وأية محاولة لتقييم وتقويم العرب سياسياً لا بد من أن تأخذها في الاعتبار من دون أحكام أخلاقية أو بكائيات ذاتية.

أما طبيعة الحالة السياسية العربية الراهنة في الوقت الحاضر، فأعتقد أنه لا يوجد في شأنها اختلاف كبير من حيث تأزمها المتفاقم، وإن كان الأمر ما زال يتطلب وضع النقاط على الحروف في ما يتعلق بتفسير هذا التأزم والاتفاق على طبيعة العوامل الموضوعية المسببة إياه.

فالتأزمات المزمنة للسياسة في الحاضر العربي لم تعد بحاجة إلى إثبات. وهي لم تعد مقصورة على أنظمة وحركات وأحزاب وايديولوجيات بعينها. فما أكثر ما تغيرت هذه كلها في العقود الأخيرة ـ من تقليدية وإصلاحية وراديكالية ـ لكن النكبات العامة لم تتوقف، وكل جديدةٍ منها تأتي أعمق غوراً من سابقتها في بنيان الأمة. وهذا يعني أن حصر تفسير الأزمة السياسية للعرب بوجود أنظمة حاكمة بعينها، من أي نوع كانت، لا يفي بالمعالجة الجذرية والشمولية لتلك الأزمة لأنه لا ينظر في طبيعة التركيبة المجتمعية العامة وآلياتها المسؤولة عن إفراز تلك الأنظمة.. المختلفة في أشكالها، المتشابهة في جوهرها.

كما ان مستوى الأداء السياسي والقانوني والتنظيمي والاداري والانتاجي للقوى والجماعات الوطنية والشعبية العربية التي تسلمت القيادة والسلطة والادارة على مختلف الصعد بعد الحكم الأجنبي، أو الأنظمة التقليدية، ان مستوى ذلك الأداء ـ وهذا أخطر جانب في عمق الأزمة السياسية العربية ـ قد جاء على نقيض المأمول والمنتظر منه ـ وطنياً وقومياً وحضارياً ـ إن لم يكن أسوأ مما سبقه، سواء في مدى الالتزام بأمانة الحكم والحق العام، أو في نوعية التعامل مع المواطنين ديمقراطياً، وحتى إنسانياً، أو في نوعية التنظيم والانتاج وتسيير وصيانة المرافق والخدمات والمؤسسات العامة ـ وهذا هو محك السياسة في واقع عصرنا ـ أو في

كيفية التعاطي مع بقية الدول والشعوب العربية، أو في نوعية التصرف تجاه العالم الحديث ودوله ومستجداته وقواه وحقائقه، الأمر الذي جعل قطاعات واسعة من المواطنين ترى في ما سبق من حكم أجنبي أو تقليدي قديم، على سيئاته، أفضل مما ارتدّت إليه تحت أنظمتها الوطنية أو الشعبية. وهي نتيجة أخطر ما فيها ـ مع ما سببته من معاناة وخسائر وتراجعات ـ أنها صارت تُستخدم اليوم لدعم الافتراض الذي يروجه بعضهم ضد العرب من أنهم لا يحسنون حكم أنفسهم بأنفسهم ويحتاجون الى من يهيمن عليهم من الخارج، كما كان الحال في تاريخهم المتأخر منذ عهود السلطة المملوكية المستوردة. وهذا الإيحاء لم يعد مجرد وجهة أكاديمية هادئة، وإنما هو تحرك جارٍ على الأرض العربية وفي ما حولها لتحويل هذا الكلام الى فعل، والى واقع. والمؤسف أن يكون في مجمل المسلكيات العربية ما يعطي المبرر والغطاء لذلك. وما لم يقترب العرب من معالجة جدية لمستوى أدائهم التنظيمي والانتاجي والحضاري في مجتمعاتهم المحلية قبل الوطنية، والريفية قبل المدينية، والوطنية قبل القومية، فإن حاصل مجموعهم الوطني والقومي سيبقى قريباً من الصفر كما ألمح ذات يوم سعد زغلول. وذلك ما قصده من وجهة أخرى مفكر عربي، مثل قسطنطين زريق، عندما تحدث عن أولوية «معركة الحضارة» قبل معارك السياسة. وبلا ريب، فإن عدم تحقيق تحسن وتقدم نوعي في مستوى أداء العرب المجتمعي والتحضري والمسلكي العام، سيجعل من تنقل العرب من ايديولوجية الى أخرى ومن نظام الى آخر مجرد زوبعة في فنجان، كما يقال، بما في ذلك رفعهم شعارات دينية. فالاسلام قال لمن أعلنوا إسلامهم ولم يحسّنوا مستوى تحضرهم: ﴿قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾[14]، ذلك ﴿ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[15].

ومما هو جدير بالتأمل أن كثيراً من القوى الوطنية والشعبية قد ناضلت نضالاً مشهوداً ضد الاستعمار وخاض بعضهم حرباً تحريرية مشرّفة، لكنها ما إن تسلمت السلطة والحكم وتعرضت لاختبار البناء والتعاون الوطني والأهلي المتبادل والتنظيم والادارة والانتاج، حتى جاء مسلكها شيئاً مختلفاً تماماً وأصبح يتعرض الآن لمساءلات جذرية. وكأن تلك القوى كانت قادرة على هدم ما لا تريد من حكم أجنبي وسلطة تقليدية، لكنها عجزت عن بناء ما تريد من دولة ونهضة عندما تعرضت لامتحان البناء السياسي والتحضري.

وكأن مفهوم العمل السياسي عند العرب قد تجمد في مستوى الحماسة الوطنية والنضالية والتمرد والرفض ـ وهو ما يستثير إعجاب الجماهير العربية الى اليوم ـ استمراراً لحالة استلابها وغربتها عن السلطة الغريبة عنها معظم تاريخها، التي إما أن ترفضها بالعصيان والتمرد، أو تضطر الى الخضوع لها خضوعاً قهرياً مطلقاً.

أما السياسة العملية اليومية المعاشة كممارسة دائمة وتعامل متبادل وأخذ وعطاء، وتوافق في إطار فن الممكن والمفاضلة بين خياراته ـ وذلك هو التعريف البنائي والوظيفي للسياسة ـ فإنه من النادر أن نجدها في السلوك السياسي العربي السائد رسمياً أو شعبياً. . .

(١٤) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١١.

هذا السلوك الذي ما زالت تغلب عليه المجابهات المتطرفة سواء بين الأنظمة العربية ذاتها، أو بين السلطة والمعارضة، أو حتى بين قوى المعارضة في ما بينها.

- ٦٠ -

إن هذه الوضعية من التأزم السياسي المزمن حالة لا تفسر نفسها بنفسها. ولو قصّرنا النظر على كل أزمة ومشكلة عربية بمفردها - كما نفعل الى الآن - وحصرناها في جهاتها وأشخاصها المنخرطين فيها مباشرة فحسب، لَما خرجنا من هذه الحلقة المفرغة من التحليلات والتنظيرات السياسية الآنية والموسمية التي تملأ الساحة العربية وتثير جدلاً بين معسكرات عربية مختلفة، هي في حقيقة الأمر محكومة في العمق بتركيبة واحدة من العوامل الموضوعية المتماثلة.

إن الصورة العملية تكشف عن أزمة سياسية عامة تطال المجموع العربي ومختلف أطرافه رسمية وشعبية. ما يجب أن يقال بوضوح وصراحة: إن السلطة في أزمة، وإن المعارضة في أزمة؛ وإن الدولة في أزمة، وكذلك الثورة في أزمة؛ وإن الحكومات في أزمة، وكذلك الحركات الشعبية والأحزاب في أزمة، سواء من حيث الوعي السياسي أو الأداء السياسي. واذا كان من هم في موقع السلطة والقوة أكثر مسؤولية من غيرهم عما يحدث، فإن هؤلاء قد تم تغييرهم مراراً في الكثير من أقطار الثقل العربي وغيرها وحلّت محلهم عناصر وطنية وشعبية في قمة السلطة والدولة من دون تحسن يذكر. لذلك فلن نتوصل الى معالجة مجدية لجذور معضلتنا السياسية إذا ظل من هم خارج السلطة يكتفون بتعليق كل المشكلات على شماعة السلطة من دون النظر في عمق التكوين السياسي الذي يحكم الجميع والذي سيتحكم في أية معارضة تأتي الى السلطة كما حدث لمعارضات كثيرة تسلمت السلطة فصارت أسوأ من السلطة ذاتها. فالمطلوب، إذاً، الخروج من لعبة الكراسي الموسيقية في تبادل مواقع السلطة للنظر في أرضية اللعبة كلها وفي نوعية الموسيقى السياسية التي تحكم اللعبة كلها، وطبيعة التكوين الذي تقوم عليه.

إن المقاربة العلمية الموضوعية لهذه الظاهرة تقتضي منا التدقيق بحثاً عن موضع الخلل في البنيان السياسي، والبنيان العام للأمة، فهذه مسألة متصلة أشد اتصال بخاصية من خصائص ذاتنا الجماعية العربية، وليس من السهل أن ترى الذات ذاتها الملتصقة بها إلا اذا خرجت منها مجازياً لبعض الوقت ورأتها من زاوية الموضوع - لا الذات - متسلحة بوعي علمي وبجرأة على مواجهة الذات وتجاوزها متجنبة التعظيم الذاتي أو التحقير الذاتي، كما يشيع اليوم في الخطاب العربي السائد تفاخراً أو تصاغراً، بحسب انفعالات اللحظة.

واذا كان من الضرورات المنهجية للدارسين أن يتجنبوا الأحكام التعميمية غير الموثقة في هذه القضايا الحساسة، فإنه من المتطلبات الذهنية والنفسية المنتظرة - بالمقابل - من الرأي العام المثقف والجمهور العربي الواسع، أن يتلقى مثل هذه المعالجات والاجتهادات التي

تحتمل الصواب وتحتمل الخطأ، برحابة صدر ومرونة فكرية ترى جانبي الصورة، إلى أن يتم التوصل بالحوار الموضوعي الى وعي موضوعي أفضل بالذات، أقرب ما يكون الى الحقيقة العلمية لواقع الأمة وخصوصيتها سلباً أو إيجاباً. وليس صحيحاً أنه لا معرفة بلا ايديولوجيا. الصحيح أنه لا ايديولوجيا واعية وفاعلة من دون معرفة علمية صلبة لواقع المجتمع والأمة والعالم، لأنه من دون امتلاك هذا الوعي المعرفي الصلب بمعطيات الواقع على مختلف مستوياته، تبقى محاولات العرب السياسية وتطلعاتهم ومشروعاتهم تأسيساً على الرمل وقفزاً في الهواء نحو سقطات أكبر.

كما ان جميع الأفكار الاصلاحية والنظريات الفلسفية والرؤى الانسانية للمفكرين العرب، مع برامج ومشروعات الاصلاح التربوي والاجتماعي والاقتصادي، ستظل معلقة في الجو ولن تستقر على أرضية الواقع الصلب إلا اذا تم التعرف الوثيق الى مواقع أقدامها فوق تلك الأرضية المجتمعية الشاملة.

وقديماً قيل «إعرف نفسك»، وذلك ما ينطبق على الأمم انطباقه على الأفراد، خصوصاً تلك الأمم التي تعاني، منذ أمد طويل، صعوبة التعارف والتصالح مع النفس.

واذا كانت الدعوة الى تأصيل علم اجتماع عربي تتزايد، فإنه سيكون من أوجب واجباتها استخراج علم اجتماع سياسي عربي من صلب هذه السوسيولوجيا العربية التي طال انتظارها، حيث ظلت النهضة العربية، منذ البداية الى اليوم، تنتقل بين علوم اللغة والأدب الى ايديولوجيا الثورة السياسية، الى أوليات الإنماء والتنمية من دون القيام بعمليات التنقيب والحفر السوسيولوجي اللازمة للأرضية التي تحمِّل كل هذه الأحمال.

- ٧ -

بعد هذا التحفظ المنهجي والذهني المتبادل، نطرح سؤال الأسئلة: **«أين يقع موضوع الخلل الكبير وراء هذا التأزّم السياسي المزمن في الحياة العربية؟»**.

ولكي نقترب من مدخل الجواب الذي يطمح هذا البحث الى محاولة تقديمه، لا بد من تحفظ أكثر تحديداً، وهو أنه يجب ألا يُفهَم أن مرد هذا التأزم يعود بالضرورة الى قصور متأصل في كفاءة الأفراد والمواطنين العرب، فلقد ضحّى الكثيرون منهم وأعطوا وعملوا، سواء داخل الوطن العربي أو خارجه حيث أثبتوا معدنهم في الظروف المواتية هناك. كما لم تخلُ السياسة العربية الحديثة من قادة وسياسيين أفراد من مختلف التوجهات امتازوا بالاخلاص والمقدرة. ولكن بما يتجاوز أداءهم سلباً أو إيجاباً، وبما لا يقلل أيضاً من مسؤوليتهم المباشرة، فإنهم كانوا ـ مثلنا جميعاً كأفراد وجماعات ـ من تركيبة مجتمعية ونسيج مجتمعي عام يتصف بمعطيات ومكونات وخصائص معينة رفدت تكوينهم ومسلكهم وتلقّت تربتها بحسب طبيعتها نتائج أفعالهم صواباً أو خطأ. لكن الأفراد والأبطال في النهاية لا يصنعون التاريخ، خصوصاً في العصر الحديث.

فالمعوَّل، في نهاية الأمر، على التشكيل الجماعي وعلى آليات وتنظيمات العمل الجماعي في الكيان العام.

والخلل يبدأ في الظهور ـ عربياً ـ حالما تضع الأفراد العرب، ولو كانوا من مجتمع أو قطر عربي واحد، في نطاق عمل جماعي مشترك بينهم، بما يتطلبه ذلك من تنظيم وانضباط ومرونة وإدارة وقيادة والتزامات متبادلة مشتركة، حتى وإن كان ذلك العمل على صعيد محلي. هنا يبرز القصور العربي الأساسي الكامن والمتمثل في شبكة العلاقات والآليات السلوكية الجمعية وفي نوعية وكيفية التعاطي والتعامل الجمعي العربي الموروث والراهن ـ وأشدد على صفة الجمعي ـ وهي علاقات وآليات متأتية من نوعية التركيبة المجتمعية العربية العامة وطبيعة نسيجها وتعددياتها وعلاقاتها الداخلية، وإفرازاتها وترسباتها السائدة والمؤثرة منذ قرون عديدة. ويجب ألا يتبادر هنا الى الذهن أيضاً أن هذه التركيبة هي الأمة العربية إجمالاً بالمعنى المطلق، فهذه الأمة ـ كأفرادها ـ مرت بأوضاع وتكوينات مجتمعية متباينة إيجاباً وسلباً، وكان لها من عطائها الحضاري العام عندما توفرت لها الشروط التاريخية والمجتمعية المسعفة، ما لا يحتاج الى إعادة تأكيد. وغني عن البيان أنه لم يعد مقبولاً من حيث المنهج العلمي إصدار أحكام عامة مطلقة على أية أمة أو جماعة خارج حدود مكان معين، وزمان محدد، ووضع بعينه. فالمقصود هنا، إذاً وبالتحديد، تركيبة مجتمعية زمنية معينة تحكم الأمة وأفرادها على السواء. ولكنها تركيبة ضاغطة وشديدة التأثير ومترسخة في الواقع لأنها نشأت من جذور جغرافية واجتماعية وتاريخية متشابكة خاصة بالمنطقة العربية، فهي ذات خصوصية عربية بهذا المعنى. ويجب ألا يفهم منها أنها خصوصية تفوّق، كما قد يتبادر الى الأذهان، وإنما هي خصوصية تكوين مجتمعي مختلف عن التكوينات المجتمعية في الأمم الأخرى. وهو مختلف في سلبه وإيجابه على السواء، ولعل السلب أغلب على هذه الخصوصية في بعض الجوانب، من إيجابها. فذلك هو مفهومنا المتجرد والمحايد للخصوصية المجتمعية الغربية، أما مصطلح «مجتمعي» بدل «اجتماعي»، فإنّا نستخدمه بالمفهوم الدال على المجتمع في كليته وشموله، لا على الجانب الاجتماعي وحده.

والجدير بالملاحظة أن جميع الاتجاهات السياسية والايديولوجية العربية ـ خصوصاً الثورية منها والتحديثية ـ قد تجاهلت أو جهلت هذه التركيبة وهذه الخصوصية المجتمعية العربية في فترة المد الحماسي باعتبارها من بقايا عصور الانحطاط ومخلفات الاستعمار، وتتجاهلها اليوم أغلب الحركات الدينية المثالية (الطوباوية) باعتبارها من رواسب الجاهلية القديمة أو الحديثة. ولم يأخذها في الاعتبار إلا بعض الحركات السلفية وبعض الأنظمة التقليدية التي أدركت باقترابها منها أهمية هذه البنى المتوارثة، فوظفتها التوظيف السياسي والديني الملائم لها، فاستطاعت بذلك البقاء فوق قاعدتها المجتمعية مدداً أطول من تلك الأنظمة التي أغفلتها.

غير أن الملاحظ الآن أن النظم الراديكالية العربية عادت، هي الأخرى، الى جذورها في هذه القاعدة ـ عشائرياً وطائفياً ـ بعد تراجع شعاراتها التحديثية، وأصبحت تستند أساساً

الى جذورها وعصبياتها وتوظف آلياتها ومفاهيمها، الأمر الذي يؤكد مدى تأثيرها البالغ والمستمر حتى الآن في واقع العرب، وربما مستقبلهم، اذا تُركت تفعل فعلها من دون وعي علمي وفعل عملي تصحيحي وتطويري.

وكما تقدم، فإن العرب المحدثين أسقطوا من وعيهم التاريخي ذاتَهم، الحقبةَ السوداء الطويلة التي تكونت خلالها هذه التركيبة المجتمعية بمعوقاتها الحضارية والسياسية، واقتصروا على حقبة الأمجاد الأولى بشكل رومانسي مضخَّم أدى الى تضخيم كبير في تصورهم ذاتهم في العالم الحديث، والى تغافل عن كثير من النواقص ونقاط الضعف الأساسية اللاصقة بهم والأقرب اليهم من أيام المجد البعيدة[16]، الأمر الذي أدى الى تصادمهم غير المتكافىء مع منطق العالم الحديث ومعاييره ومتطلبات القوة الحقيقية فيه.

وآخر مظهر من مظاهر اختلال هذا الوعي أن قسماً كبيراً من المفكرين والمثقفين العرب ما زال منشغلاً ـ على الجانبين ـ منذ الأزمة العراقية ـ الكويتية ١٩٩٠، بالجدل حول تضاريس السطح السياسي الظاهر لهذا المعسكر العربي أو ذاك، مع إغفال خطير للطبقات الجيولوجية المجتمعية المشتركة والواحدة التي تفرز، في كل أزمة، جميع هذه التضاريس والمعسكرات التي تبدو متعارضة في الظاهر، والتي تتماثل بنيوياً في التحليل النهائي بحكم تكوينها المجتمعي العميق الواحد في واقع الأمر.

فهل وجّهنا هذه الطاقات الفكرية المهدورة في الجدال والسجال منذ واقعة الجمل وصفّين... إلى... واقعة الكويت والعراق... للكشف عن العمق المجتمعي التكويني الذي يفرز على مدى التاريخ كل هذه الكوارث بدلاً من الاستمرار في دور المتناظرين حولها والمتباكين عليها؟

---

(١٦) الفضل شلق، إشكاليات التوحد والانقسام: بحوث في الوعي التاريخي العربي (بيروت: المركز الاسلامي للبحوث، ١٩٨٧)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

الفصل الثاني

مكوّنات الأزمة : دور العوامل الموضوعيّة في السّياسة

- ١ -

من أبرز متطلبات التأسيس المنشود للوعي العلمي بطبيعة تكوين العرب السياسي وأسباب التأزم المزمن للحياة السياسية عند العرب، ماضياً وحاضراً، التنبه بصفة خاصة لخطورة تحدّي عامل المكان المختلف عن غيره الذي نعيش فيه وسط هذا العالم الذي عاشت فيه أمتنا منذ بدء تاريخها، وكان له أعمق الأثر في صياغة المشهد السياسي - خيراً وشراً - كونه الأرضية والقاعدة التي جرت فوقها أحداثه وتحددت عليها مرتكزاته ومكوّناته، سواء من حيث طبيعته الداخلية أو انعكاسات جواره الإقليمي وموقعه العالمي.

واذا كان الفكر الأوروبي قد تجاوز البحث في العامل الجغرافي، لأن الحضارة الأوروبية الحديثة انتصرت على كثير من معوقات الجغرافيا ومحدداتها، فإن هذا التجاوز لم يحدث في المنطقة العربية - بعد - التي كانت جغرافيتها أصلاً، وستبقى، أعمق تأثيراً في مصيرها من جغرافيات المناطق الحضارية الأخرى في العالم بالنسبة الى مصائر أممها.

ويكفي ملاحظة أن حدوث فترة جفاف في المنطقة العربية كانت تمثّل مسألة حياة أو موت بكل ما تعنيه من هجرات بشرية وحروب وتخلخل سياسي ونفسي، بينما تتحمل المناطق المطيرة، والمروية بوفرة، مثل تلك الفترات، دون اضطراب يذكر... وقد يعيد التاريخ نفسه بتجدد مشكلة المياه في الشرق الأوسط.

- ٢ -

من أبرز مفارقات التحدي المكاني، أنه بينما تعيش الأمة العربية في وسط العالم، وبين القارات، وتتعرض لمؤثرات غير منقطعة من المناطق المحيطة بها (في تعارض وتضارب بين تلك المؤثرات في كل طرف عربي، من آسيا الى افريقيا، الى أوروبا، بمختلف تياراتها

ومؤثراتها الوافدة عبر العصور والى اليوم)، فإن هناك ـ بالمقابل ـ قطيعة مكانية داخلية بعيدة الأثر بين الأقطار والمناطق والأقاليم العربية لم يلتفت اليها علمياً وقومياً في الوعي العربي بدرجة كافية، ولم تدرس آثارها الخطيرة في طبيعة المجتمع العربي في نسيجه الموحّد، وفي الحضارة العربية الاسلامية في امتدادها وتواصلها، وفي الكيان السياسي العربي ـ قديماً وحديثاً ـ في تأرجحه المستمر بين الوحدة والتجزؤ.

إن هذه القطيعة المكانية تتمثل في دور الفراغات والفواصل والحواجز الصحراوية الشاسعة الممتدة بين معظم الأقطار العربية في تقطيع وتجزئة المنطقة العربية عمرانياً وسكانياً، وبالتالي مجتمعياً وسياسياً، في الماضي، والى الحاضر. واذا دقّقنا النظر في خريطة التجزئة السياسية العربية على امتداد الوطن العربي كله فسنجد الصحراء هي عامل التجزئة الأول والأكبر، قبل الاستعمار وغيره من عوامل التجزئة. إن الصحراء هي العامل الانفصالي الأقوى في الحياة العربية، وهي تسيطر على ٩٠ بالمئة من مساحة الوطن العربي، ولا يوجد بلد عربي غير صحراوي (عدا لبنان). وقد تمّ النظر الى الصحراء في الوعي العربي، إما برومانسية تاريخية باعتبارها مهد الأمة العربية، وإما بنفور شديد يتزايد حالياً في التجمعات المدينية والريفية التي كانت معرضة للاجتياحات الرعوية البدوية والتي ما زالت تتعرض للتصحر، وتعجز عن التعامل الموضوعي مع الصحراء استزراعاً وتعميراً وتواصلاً.

وحقيقة هذه القطيعة المكانية ـ باختصار ـ أن الفراغات الصحراوية الخالية من أي حياة قد منعت نشوء نسيج حياتي عضوي بدورة تفاعل واحدة ومتكاملة في المنطقة العربية لمجتمع موحّد ولدولة موحّدة ثابتة، متواصلة منذ القدم الى اليوم. كما ان هذه القطيعة الصحراوية، بروح العزلة والتباعد المتأصلة فيها، كانت الخلفية الجغرافية الطبيعية التي نشأت وفرّخت فيها التعدديات العشائرية والمذهبية والاقليمية المحلية المتباعدة والمتنافرة التي غدت مع تراكمات التاريخ كيانات مختلفة قائمة بذاتها. هذا فضلاً عن انعكاسات وافرازات تاريخية ومجتمعية عديدة ولّدتها هذه القطيعة المكانية وهذا الانعزال الصحراوي بالنسبة الى خصوصيات كثيرة اتصفت بها المنطقة العربية، في ماضيها وحاضرها، يمكن أن تكشفها الدراسة المتأنية لهذه الظاهرة التي أدت الى تقطيع المجتمع، وتجزئة الدولة.

- ٣ -

بالاضافة الى قطيعة المكان، ولّدت الطبيعة الصحراوية بموجاتها التصحرية المتعاقبة، واجتياحاتها الرعوية الدورية المتتالية، قطيعة أخرى في الزمان، وذلك بتقطيع مجرى التراكم والتطور الحضاري والسياسي في التاريخ العربي بموجات التصحر والجفاف المتعاقبة التي دفنت مدناً وحضارات ودولاً بأكملها تحت الرمال عصراً بعد آخر، وأزالتها من حيث هي حلقات وصل متحقق في مجرى التطور الحضاري والسياسي العربي، بحيث تحتم إعادة البدء في تكوين المجتمعات الحضرية المستقرة وإقامة الدول ومراكز العمران، حقبة بعد أخرى، ومن منطقة الى أخرى، الأمر الذي أدى الى إعاقة سرعة التطور الحضاري والسياسي العربي وابطاء

نموه، واستنزاف طاقات أكثر وأزماناً أطول قياساً بالأمم المستقرة الأخرى التي لم تحتّم عليها جغرافيتها مثل هذا التقطع في مجرى النمو التاريخي المتصاعد.

وذلك ما يفسّر تعدد المحاولات وتباعدها في انشاء الحضارة وإقامة الدولة بين جنوب الجزيرة في اليمن في عهد مبكر، ثم إعادة الكرّة في الأطراف الشرقية والشمالية في الحيرة والشام، ثم البدء بمحاولة جديدة في الحجاز والوسط، بحيث لم يمكن الانطلاق في مسيرة تاريخية واحدة ـ حضارياً وسياسياً ـ ودمج هذه التجارب وصب روافدها في مجرى واحد متواصل منذ البداية، كما أتيح ـ على سبيل المثال ـ للحضارة وللدولة في كل من الصين وأوروبا اللتين مكنهما عمقهما الزراعي الحضري من مواصلة انطلاقة متواصلة الحلقات لم تتعرض لهذه النسبة من الانقطاعات والاجهاضات المتتالية. وعندما استطاعت الحركة الاسلامية التغلب على هذا التقطع الحضاري والسياسي في تاريخ المنطقة بإقامة الكيان الحضاري والسياسي الموحّد والشامل، لم يستمر هذا التواصل أكثر من قرنين ونيف، حيث عملت حركات الانفصال والموجات الرعوية غير العربية على خلخلة كيان الحضارة والدولة من جديد.

ذلك أنه بالاضافة الى موجات التصحّر الطبيعي كانت موجات التصحر البشري والمجتمعي ـ متمثلة في الهجرات والغزوات البدوية سلماً أو حرباً ـ تعمل على تقطيع مجرى ذلك التطور الحضاري والسياسي العربي باجتياح مراكز العمران والدول وإعادتها الى حالة البداوة، ووضعية اللادولة، عصراً بعد آخر. ولم تكن البادية العربية مصدر أخطر هذه الموجات، فأخطرها وأشدها أثراً جاء من البوادي الآسيوية في أواسط آسيا وحسم مصير المنطقة قروناً عديدة.

ـ ٤ ـ

هكذا لم يقتصر أثر هذه الظاهرة التصحرية ـ طبيعياً واجتماعياً، مكانياً وزمانياً ـ في العصور العربية القديمة، فقد عانته الحضارة والدولة في العصر الاسلامي الى حد كبير، حيث كانت اجهاضاتها المتعاقبة تعود القهقرى بمنشآت الحضارة ومؤسسات الدولة عصوراً الى الوراء، الأمر الذي أدى الى إجهاض الحضارة العربية الاسلامية قبل أن تستكمل نموها الطبيعي وتستنفد طاقاتها الابداعية. كما ان الدولة بحكم ارتباطها بالأرض والمركز (العاصمة) والمؤسسات القائمة عليها ـ وهي التي يطالها التصحير والتخريب أكثر من غيرها ـ تعرضت لحالة نشوء وتحلل مستمرين ومتواليين، وكانت تتأرجح بين النشوء والتوحّد، ثم التجزؤ والانحلال على التوالي، بحيث لم يشهد التاريخ العربي استمرارية متواصلة لحالة الدولة على امتداد الوطن العربي، ولا في أي بقعة مركزية منه دون انقطاع متكرر. وهذا ما أدى الى تأرجحه بين حالة الدولة واللادولة عبر تاريخه والى بداية العصر الحديث. وذلك ما يمكن أن يفسر لماذا لم تقم دولة عربية موحدة في هذا العصر، ولماذا لم تستكمل نموها ونضجها الدول العربية القائمة، بعد، ولماذا يتدنى مستوى الأداء العربي في ادارة الدولة وممارسة السياسة

(فالدولة هي مدرسة السياسة)، ذلك أن العرب لم يتح لهم ـ بحكم هذه العوامل ـ أن يخبروا حياة الدولة المستمرة وأن يمارسوا، بشكل متصل، فن إدارتها وقيادتها كون حضورها في حياتهم ظاهرة متقطعة، وأحياناً غائبة تماماً.

وحتى في الحالات التي خضع فيها العرب لدولة ذات سلطة مركزية، فإنهم خلال الألف سنة الأخيرة من تاريخهم، منذ انتهاء الدور العربي في قيادة الدولة الاسلامية، لم يشاركوا في حكم هذه الدولة وإدارتها نظراً الى احتكار العناصر الرعوية الآسيوية الوافدة السلطة الكاملة فيها، بحيث كان العرب رعية بائسة لا دور لهم في إدارة الدولة وممارسة السلطة. أما حيث لم تصل إليه هذه السلطة الغريبة من أطراف وصحارى وبواد عربية، فإن العرب عاشوا وضعهم القبلي في حالة «اللادولة».

وهذا يعني أنهم في الحالتين لم يكتسبوا خبرة العيش المتصل في ظل الدولة ونظمها ومؤسساتها كما لم يمارسوا فن قيادتها وإدارتها وصيانتها... وذلك ما يمثل صلب العمل السياسي... الذي لم يتمكن العرب، تبعاً لذلك، من مواجهة اختباراته وتحدياته بنجاح، في العصر الحديث، بعد.

ـ ٥ ـ

بالاضافة الى هذه المعوّقات الناجمة أصلاً عن الطبيعة الجغرافية، فإن خصوصيات الجغرافيا العربية بحاجة الى إعادة درس وتقييم، لأن الجغرافيا العربية تمت «أدلجتها» قومياً بتكرار القول إن الوطن العربي وحدة طبيعية متكاملة ومحددة ومحمية طبيعياً من جميع الجهات، وبأنه يتحكم في أهم موقع استراتيجي في العالم.

إن هذه المقولة بحاجة الى «تعديلات» هامة، والى تدقيق في صحة بعض جوانبها ومعرفة مدى انطباقها، وفي أي الحالات، ليتم التوصل الى معرفة قومية والى استراتيجيات قومية قائمة على حقائق التضاريس الفعلية للجغرافيا العربية.

وكمدخل لذلك، ينبغي أن نأخذ في الاعتبار، الحقائق والملاحظات التالية:

١ ـ نعم، إن الوطن العربي وحدة متصلة بامتداده وانبساطه الصحراوي. وإن الصحراء هي وسيلة تواصله وتوحده ولكنها ـ كما تبيّن ـ عامل قطيعته وتجزؤه في الوقت ذاته بصورة جدلية.

فعندما كانت طرق القوافل والتجارة والحج، وحركة القبائل والسكان تتم عبر طرقها بواسطة الجمال، من بلد الى آخر دون حواجز حدودية، سياسية وجمركية، كانت دورة التفاعل البشري والاجتماعي والاقتصادي والفكري والمعنوي تتم بحيوية واستمرارية، وتخفف نسبياً من حدة القطيعة المكانية بين مراكز العمران والتحضر. وعبر هذه الحركة المتفاعلة في التاريخ تمّ تعريب المنطقة العربية وتوحيدها لغوياً وثقافياً، والى حد ما، سياسياً.

بتوقف هذه الحركة مع مطلع العصر الحديث، بانشاء الحدود السياسية والجمركية، والتخلي عن حركة النقل بالقوافل عبر البلدان العربية، واستقرار السكان في مناطق ثابتة، توقّفت دورة التفاعل التاريخية هذه ولم تحلّ محلها دورة تفاعل جديدة بمتطلبات ومقاييس العصر الحديث. فما زالت طرق المواصلات الحديثة بين البلدان العربية متخلفة وغير منتظمة، وغالباً غير ممكنة سياسياً، وما زال الاتصال بأقطار الوطن العربي من خارجه أسهل من الاتصال بتلك الاقطار من داخله. هذا يعني أن القاعدة التاريخية المادية للوحدة قد تضاءلت ولم تحلّ محلها قاعدة مادية جديدة ترفد الروابط المعنوية الموروثة التي بنتها القاعدة القديمة. وبقيت المعنويات ـ من تراث وثقافة ودين ولغة ـ تكافح وحدها من أجل الوحدة دون قاعدة التواصل البشري والاجتماعي والاقتصادي.

هكذا فإن العرب في العصر الحديث قد استسلموا للقطيعة الجغرافية في ما بينهم، بينما تغلّب عليها أجدادهم بوسائلهم البسيطة. وما لم يتم انماء الفواصل الصحراوية، وتوصيلها بطرق النقل الحديثة وفتح الحدود العربية في سوق عربية مشتركة، فإن الوحدة الطبيعية للوطن العربي ستبقى غير مستثمرة، بل لا يمكن الحديث عنها كوحدة طبيعية.

٢ ـ ومن خصائص وخصوصيات الشخصية الاقليمية الجغرافية غير المتحددة بصورة ثابتة كون المنطقة العربية ليس لها اسم علم جغرافي واحد مثل «الصين» أو «اليابان» أو «فرنسا»... أو ما الى ذلك من أسماء الأعلام للجغرافيا القومية. وقد تمّ تركيب تعبير «الوطن العربي» من صفة وموصوف في الأدبيات القومية حديثاً. وهو تعبير يشير الى الوحدة البشرية للجماعة العربية أكثر مما ينطبق على مكان جغرافي بعينه. ويشي غياب المصطلح الجغرافي الواحد بعدم تبلور النطاق النهائي للمكان... بعد. فقد انحصر الوطن العربي في البدء بالجزيرة العربية، ثم شمل آسيا العربية التي انطلقت منها الحركة القومية الحديثة، ثم امتد مفهومه في ما بعد الى شمال افريقيا وصار محدداً بالمساحة بين الخليج والمحيط. والى وقت قريب، لم تكن الصومال وموريتانيا وجيبوتي مشمولة بالجغرافيا السياسية العربية. وبالمقابل، خرجت مؤخراً مناطق مثل الاسكندرونة وعربستان من الوعي الجغرافي القومي العربي بحكم واقع الحال... الأمر الذي يشير الى عدم تحدد النطاق المكاني للجغرافيا القومية بشكل نهائي ثابت بعد. فالمكان العربي ما زال في حالة حركة... تمدّد من هنا... وتقلص من هناك. ولكن الروح القومية تحتاج في النهاية الى جسد جغرافي واضح القسمات تحلّ فيه، وتدافع عنه بحسم لا ينتظر التحديد والترسيم.

وهذه الخصوصية الجغرافية المعيقة لطبيعة الوطن العربي المترامي الأطراف، المتباعد الحلقات، تضع أعباء اضافية على المجموع البشري العربي وعلى الإرادة القومية والروح القومية لاثبات وحدتها وتجسيدها، في حين أن قوميات أخرى تجد في طبيعتها الجغرافية العضوية الملتحمة عاملاً مادياً طبيعياً مساعداً ومسعفاً لها على توثيق لحمتها القومية. فهناك فارق كبير بين أن تكون الطبيعة مسعفة للإرادة وبين أن تكون معيقة لها.

٣ ـ يمثّل الوطن العربي انخفاضاً جغرافياً، سهلاً منبسطاً ومفتوحاً أمام قوى الجوار

وقوى العالم الخارجي، من هضبة الأناضول التركية الى هضبة فارس الايرانية، الى هضبة الحبشة الإثيوبية. هكذا، فإن قوى الجوار عبارة عن مرتفعات لم يستطع العرب اختراقها بشرياً بكثافة لتعريبها كما عرّبوا بلداناً منبسطة كبيرة أخرى كمصر وأقطار الشمال الافريقي. فالعرب، لم يتغلبوا إلا على «البسائط» أي الأراضي المنبسطة أساساً، كما لاحظ ابن خلدون. والوطن العربي، خارج الجزيرة العربية، هو عبارة عن هذه المساحات المنبسطة التي استطاعت القوافل العربية ارتيادها بانتظام. وحيث تقوم مرتفعات مديدة عالية وموانع طبيعية، كجبال كردستان في العراق، وجبال الأطلس في المغرب، والغابات الاستوائية في السودان، يبقى السكان خارج نطاق العروبة، لغة وثقافة، حتى لو شملتهم نظرياً الجغرافيا السياسية للوطن العربي أو لجامعة الدول العربية.

من هنا، ليس صحيحاً أن الوطن العربي تحدّه وتحميه حواجز طبيعية منيعة، كما يقال أحياناً في دروس الجغرافيا العربية. إن الحواجز الطبيعية المنيعة هي لصالح الآخرين المحيطين به وليس لصالحه، وامتداد الوطن العربي لا يتحدّد بحدوده وإنما بحدود الآخرين وحواجزهم الطبيعية، ومنها انطلقت الموجات الرعوية الآسيوية الكاسحة الى المنطقة العربية منذ تاريخ الشرق الأدنى القديم الى الدولة العثمانية، لتصوغ تاريخها تحت سلطتها العسكرية ذات الطابع البدوي.

وهذا ما عاناه العراق جغرافياً في حربه مع ايران. والى الآن تجد القوات الاسرائيلية الجوية والبرية انبساطاً أرضياً مفتوحاً ومكشوفاً أمامها من معظم الجهات دون موانع طبيعية تذكر لتوفير الغطاء للمقاومة العربية. بينما وفرت الغابات للمقاومة الفيتنامية غطاء مثالياً ضد القوات الأمريكية، مثلما وفرت الجبال سنداً مماثلاً للمقاومة الأفغانية ضد الروس.

هكذا فقد تحوّلت المنطقة العربية، بحكم هذا الموقع المتوسط وطبيعته المنبسطة غير الحصينة الى منطقة جذب للقوى الطامعة وللهجرات والاجتياحات الخارجية عبر التاريخ، مما أدى الى خلخلة تكوينها وبنيانها الداخلي، مجتمعياً وسياسياً، بالعناصر الدخيلة، وكلما هضمت موجة وعرّبتها جاءتها موجة أخرى، فلم تتح لها العزلة التاريخية الخلّاقة الكافية لتخمير وترسيخ بذور نهضتها الحديثة كما أتيح لليابان ـ مثلاً ـ في موقعها القصي المنعزل عن العالم قبل انطلاقتها الجديدة.

وفي ما عدا العزلة التاريخية الفريدة التي تحققت لعرب وسط الجزيرة قبل الاسلام، فأتاحت لهم ذلك التحضر والاستعداد الحضاري الذي كان منطلق نهضتهم العظيمة بعد الإسلام، فإن المنطقة العربية ظلت، بحكم الموقع، أسيرة الارادة الخارجية، سواء من قوى الجوار أو القوى الدولية الكبرى التي لا تنصرف اهتماماتها وأطماعها عن هذه المنطقة المتوسطة في العالم، قوة بعد أخرى. واليوم يتجدد أيضاً ضغط الجوار الآسيوي الجديد حاملاً تحديات لا تقل عن المد الآسيوي القديم.

من هنا يتضح أن المعطيات الجغرافية، طبيعة وموقعاً، ليست لصالح العرب بصورة

تلقائية، ولا بد من إرادة استراتيجية واعية تحقق وحدة ترابط القوى داخل هذه القاعدة الأرضية المخترقة والمطوّقة.

وحتى الموقع الاستراتيجي المتوسط الحيوي في قلب العالم، لا تتحقق ايجابيته إلا بوحدة القوى داخل المنطقة العربية لاستثمار هذا الموقع، وإلا فهو عامل سلبي خطير في حالة الضعف والتفرقة، كما هو عليه الحال الآن.

- ٦ -

من أخطر خصوصيات المكان العربي، أنه لم يحدث قط في أية منطقة حضارية أخرى في العالم، أن تقابلت وتفاعلت وتصارعت أعرق مراكز الحضارة مع أجدب مناطق البداوة، كما حدث في المنطقة العربية، وفي كل قطر من اقطارها، بنسبة أو بأخرى، بما يجعلها مشمولة كلها بهذه الظاهرة (وليس أقطاراً معينة منها حسب التصور الشائع).

فبنظرة شمولية الى خارطة العالم الطبيعية، نجد أن كفة البداوة تغلبت، من ناحية، على مناطق الزرع والعمران بدرجة كبيرة في صحاري آسيا الوسطى والصحراء الافريقية الكبرى، بحيث لم تنشأ «كتلة حضارية» فاعلة توازن البداوة وتتغلب عليها.

ومن ناحية أخرى، نجد أن كفة التحضر والاستقرار المتصل غلبت في مناطق زراعية كثيفة ذات عمق حضري متواصل، مثل الصين والهند وأوروبا، بحيث حتى لو جاورتها الصحراء، وغزتها البداوة مرات في تاريخها، لم تستطع اختراقها هيكلياً والاخلال جذرياً بالاستمرارية الحضارية والسياسية القائمة فيها.

المنطقة العربية تمثل استثناءً فريداً بين هذه المناطق المتباينة في معايشة ومعاناة هذا التوازن الدقيق والحساس والمليء بشتى الانعكاسات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي ترتبت من جرائه في صياغة الانسان والمجتمع والدولة في هذه المنطقة، وتوجيه تاريخها، حتى المعاصر منه، الوجهة التي اتخذها.

والواقع ان التمييز بين البدو والحضر، وبين أهل الوبر وأهل المدر، كان سمة في الوعي العربي القديم منذ بدايته.

وجاء اهتمام الإسلام البالغ بصيرورة ووجهة هذه الجدلية علامة بارزة على مدى تأثيرها العميق في الحياة العربية. فقد اتخذ الاسلام منها موقفاً متميزاً بالغ الدلالة - اجتماعياً وحضارياً وسياسياً - أحدث انعطافاً حاسماً في خط سيرها التاريخي، وذلك بانتصاره المطلق لنظام الحياة الحضرية المدينية ضد انفلات الحالة الرعوية المتبدية (هذا مع ادانته في الوقت ذاتها الترف المدمر أسس التحضر الصحيح في الطرف الأخر من معادلة الحضارة). وقد تجلى هذا الموقف المجتمعي - الحضاري للاسلام بوضوح وتواتر في القرآن الكريم والسنة النبوية وأحكام الفقه. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الموقف للدين الاسلامي لم يوفَ حقه من

الـدرس ولم يتم استيعـاب دلالتـه العميقـة، لا في الفكـر الاسـلامي، ولا في الـوعي العـام للمسلمين، وما زال يتضمن في الواقع منبعاً ثراً لتأسيس علم اجتماع عربي اسلامي متميز[1].

ويمثّل ابن خلدون ظاهـرة فردية وفريـدة، في تاريـخ الفكر الاسـلامي من حيث تنبهه الفـذّ لهذه الجـدلية واستيعـابه دلالتهـا وتأسيسـه فلسفته للتـاريخ، وانـطلاقه في ابتكـار علم الاجتماع، من واقع معطياتها الخصبة.

أما في العصر الحديث، فإن المفكر العربي الذي نبّـه لها ضمن إطـار نظري، فهـو عالم الاجتـماع العراقي عـلي الوردي الـذي قاوم منـذ مطلع الستينيـات التنظيرات الايـديولـوجيـة المفروضة على الواقع العربي من خارجه ولفت النظر الى خصوصية المنطقـة العربيـة كونها «قـد جمعت منابع البداوة والحضارة بشكل خاص وعلى نطاق واسع جداً، (وذلك ما جعلهـا) أكثر المجتمعـات في العالم معاناة للصراع بين البداوة والحضارة وتأثراً بهما»[2].

هـذا هو، اذاً، الـديالكتيـك الأساسي والأكـبر في حياة المنـطقة العـربية. إنـه جـدليـة البادية ـ الحاضرة، والبداوة ـ الحضارة، وهو قبل كلّ شيء ديالكتيك له خصوصيتـه ويختلف عن الديالكتيك المستخلص من التاريخ الأوروبي أو غيره. فمع التسليم بالقانون الديالكتيكي العام ودوره في حركة التاريخ العالمي، فلا بد من التنبه الى أن لكل فضـاء مجتمعي وحضاري ديالكتيكه الخـاص به، وأن الصراع يمكن أن يتخـذ أشكالاً عـديدة بـين القوى الاجتـماعية، وليس من الضروري أن ينحصر أساساً في صراع الطبقات.

ولا بد من الايضاح العلمي التاريخي منذ البداية أن الاشـارة الى البداوة هنـا لا تقتصر على البادية العربية، وإنما تشمل ـ وبدرجـة أكبر ـ البـداوة الآسيويـة وموجـاتها المتعـاقبة عـلى المنطقة العـربية من صحـاري آسيا الـوسطى التي يكشف البحث الحـديث أنها أقسى طبيعة، وأعنف مناخاً، وأغلظ مجتمعاً، وأجفى إنساناً من البادية العربيـة الأقرب الى منـاطق الحضارة والواحات والوديان، والأقل قسوة في منـاخها من البـوادي الآسيويـة[3]. وذلك مـا أغفله ابن خلدون في مقدمته مقتصراً في رؤيته على دور البداوة العربية في المغرب أساساً، دون النظر في الدور الهائل للبداوة الآسيوية في المشرق. . . الى مصر.

وهذه الجدلية تسبق جميع الجدليات التاريخية والاجتماعية الأخرى وتؤثر فيهـا، وتتفاعـل

---

(١) محمد جابر الأنصاري، «موقف الاسلام من نمط الحياة الرعـوية في القـرآن الكريم والسنّـة النبويـة: دراسـة تحليلية ـ تفسـيرية لمغزاه وأبعاده المجتمعيـة والتحضريـة،» المجلة العـربيـة للعلوم الانسـانيـة (جـامعة الكويت)، السنة ١٠، العدد ٣٩ (ربيع ١٩٩٢)، ص ١٧٦ ـ ١٩٥.

(٢) علي حسين الوردي، دراسة في طبيعـة المجتمع العـراقي: محاولـة تمهيديـة لدراسـة المجتمع العـربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث (بغداد: جامعة بغداد؛ مطبعة العاني، ١٩٦٥).

(٣) Xavier de Planhol, «The Geographical Setting,» in: P. M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1982), vol. 2B, p. 445.

معها، دون أن تلغيها بطبيعة الحال. وأية نظرة علمية تغفل هذه الجدلية لن تقترب من الواقع التاريخي، والمجتمعي المعاصر، لهذه المنطقة.

فيما يغاير المفهوم الطبقي الاقتصادي الذي يفترض أولوية الصراع بين من يملكون ومن لا يملكون، فإن البنية القبلية تفرض تحليلاً من نوع آخر. فعلى الرغم من التباين المضمر بين أغنياء القبيلة وفقرائها، فإن روح التضامن القبلي تحتم أن يحارب فقراء القبيلة واغنياؤها من أجل عصبية واحدة، ذات مصلحة واحدة، ضد فقراء وأغنياء القبائل الأخرى بمنطق الصراع القبلي لا الطبقي.

وبالنظر الى غموض المفاهيم وتشوشها في الوعي العام، بخصوص هذا الموضوع اللصيق بالشخصية الجماعية للعرب والذي تم تجنبه في الأغلب لحساسيته، فإنه يتوجب تصحيح المفاهيم التالية:

١ ـ إن الصحراء في المنطقة العربية ليست حكراً على البداوة والبادية. فهي ـ كما تقدم ـ تمثل مجمل طبيعة الوطن العربي ومناخه، حاضرةً وباديةً. وحتى الوديان والأنهار والمدن الكبرى فيه يعتبرها الجغرافيون ظواهر ومعالم صحراوية نظراً الى احتواء الصحراء إياها من جميع الجهات طبيعياً ومناخياً.

نرى ضرورة تأكيد هذا الملحظ لأن بعض الباحثين الأجانب والعرب وقعوا في شبهة أن الصحراء مقتصرة على مناطق البداوة وأن ما ظهر في هذه الصحراء من حركات تاريخية ودعوات دينية وأفكار فلسفية يمثل ظواهر بدوية. هذا الاستنتاج أبعد ما يكون عن الحقيقة، فالبداوة الخالصة وحدها بحكم طبيعتها الترحّلية كمجتمع بلا تاريخ (أي بلا تراكم من التقدم الحضاري الذي هو جوهر التاريخ) لا تملك القدرة الذاتية على أن تنتج هذا النتاج التاريخي والحضاري والفلسفي. وفي الموقف الديني الاسلامي ـ قرآناً وسنة ـ من البداوة والأعرابية ما يؤكد هذا الحكم.

نعم، إن هذا النتاج نتاج صحراوي فيه من صفاء الصحراء وتجريدها وامتدادها، وفيه أيضاً من عنفوانها وشدتها، لكنه ليس نتاجاً بدوياً بالأساس، وإنما هو نتاج الحاضرة الصحراوية التي استطاعت أن تستقر وتثبت وتؤكد ذاتها الحضرية والحضارية وسط ذلك التحدي الصحراوي المجدب، والقوى البدوية المتربصة، فغدت قادرة بجهدها التحضري هذا على تقديم ذلك النتاج المتقدم.

تتضح هذه الظاهرة منذ فجر التاريخ عندما بدأ تأسيس الحاضرة المكية (أم القرى، أي: أم القرار الحضري) ومنطلق الدعوة والحضارة الاسلامية في بيئة صحراوية مجدبة: ﴿ربنا اني اسكنت من ذريتي بوادٍ غير ذي زرع عند بيتك المحرم﴾[٤].

وتبقى هذه الظاهرة الى يومنا هذا مع أكبر عواصمنا العربية التي نتصور ويتصور أهلها

---

(٤) القرآن الكريم، «سورة ابراهيم،» الآية ٣٧.

أنها بعيدة عن الصحراء أو تمثل نقيضها. يقول الجغرافي المصري جمال حمدان في كتابه شخصية مصر، إن مدينة القاهرة أكبر مدينة صحراوية في العالم. ويمضي قائلاً عن مصر كلها، التي تعتبر أقدم مستقر حضري في المنطقة ـ مع وادي الرافدين ـ انها «أكبر وأكثر الدول صحراوية في العالم بلا استثناء، بما في ذلك دول الجزيرة العربية. فنحن دولة الصحراء الأولى في العالم، بمثل ما اننا دولة النهر الأولى (الجدلية الخالدة ذاتها بتعبير آخر!) وسيادة صحارينا ليست بالكم فقط، ولكن بالكيف أيضاً. فمصر بصحراواتها تأتي قمة الصحراء الكبرى مثلما هي قلبها... مصر الصحراوية ـ باختصار ـ تصغير نموذجي للصحراء الكبرى»[٥].

فمن مكة المكرمة، إذاً، أقدم الحواضر العربية وأعرقها روحياً، الى القاهرة أكبر العواصم العربية سكانياً وسياسياً وثقافياً، تبقى الحقيقة الصحراوية ماثلة في حواضر العرب، كما هي في بواديهم. ولعلها ليست مصادفة أن العرب في الاسلام على كثرة ما أسسوه من أمصار ومدن لم يؤسسوا موانىء وثغوراً بحرية. كانت الصحراء المفتوحة على البوادي هي الخيار المثالي لحواضرهم... الحذرة من البادية... التوّاقة اليها في الوقت ذاته في جدلية مزدوجة اختلطت بعمق التكوين والشعور.

٢ ـ وهذا يقودنا الى ملاحظة جانب التخالط والتمازج بين المؤثرات الحضرية والبدوية في التكوين العربي الى جانب التباين والمواجهة الصراعية بين النمطين المعيشيين المختلفين: بادية وحاضرة. فالعلاقة الجدلية بينهما كأي علاقة جدلية تتضمن التفاعل والتبادل والتعاون والتزاوج المجتمعي الايجابي، مثلما تعني الصراع والتضاد والتناقض. ورغم أن أغلب الباحثين ركّز على جانب الصراع بينهما، فإن بعض الباحثين نبّه بصفة خاصة لجانب التبادل والتفاعل، كما فعل ألبرت حوراني في كتابه الأخير **تاريخ الشعوب العربية**[٦]، وقد أدى ذلك الى تركيب مزدوج للشخصية العربية يتجلى في المجتمعات الحضرية خاصة.

فاذا كانت المجتمعات البدوية تعيش بداوة خالصة، فان المجتمعات الحضرية انطوت على تركيبة مزدوجة ذات توتر خفي أو ظاهر بين القيم الحضرية والقيم البدوية، باعتبار أن المادة البشرية الحضرية قدمت ـ أصلاً ـ من البادية. وقد ظلت القبائل العربية حتى وقت قريب تتوزع بين فرع حضري وآخر بدوي، كما كانت تفعل قريش قبل الاسلام.

وحتى اذا اختفى المظهر البدوي في المدينة والقرية بمرور الوقت واتخاذ بعض مظاهر التمدن، فإن الرابطة القبلية وعصبيتها المتولدة أصلاً من البيئة البدوية الرعوية تبقى عميقة المفعول في البيئة الحضرية قيماً ونظماً وأعرافاً، وهذا ما يعرف عادة بالبداوة المقنّعة. ويكفي أن نلاحظ أن العرب على عمق تأثرهم بالدعوة الاسلامية في مختلف نواحي الحياة، لم يستجيبوا بدرجة مرضية لمثل الاسلام الداعية الى نبذ العصبية القبلية، حيث نجد أن منافساتهم

---

(٥) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٣٦.

(٦) Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 1991), pp. 100-104.

السياسية، وحروبهم الأهلية، وفرقهم الدينية، ونقائضهم الشعرية ـ بعد الاسلام ـ ما زالت متـأثرة أسـاساً بـالدافـع القبلي. وذلـك ما بقي معهم حتى بعـد طول تحضر في بيئـة أوروبيـة كاسبانيا (الأندلس)، وما نشهده فيهم الى يـومنا هـذا في مجتمعات عـربية قـديمة التحضر من شام وعراقٍ ويمن. وحتى في مصر، بطابعها الريفي والمديني، ما زال الصعيد المصري ينطوي على كثير من الأعراف القبلية، ولعلها ليست مبالغة قول بعض الباحثين، إن المـدينة العـربية ما هي إلا قبيلة استقرت.

وتأتي الشواهد الأخيرة في ارتداد الكثير من الحركات والأحزاب والأنظمة «التقدميـة» أو «التحـديثية» العـربية، عـلى السواء، الى جـذورها العشـائريـة والقبلية لتشـير الى مدى عمق المفعول القبلي في البنية المجتمعية العربية الى اليوم.

في ضوء ذلك يمكن فهم الملاحظة الدقيقة والصائبة لعالم الاجتماع العراقي علي الـوردي بشأن طبيعة المجتمع العراقي الذي يعدّ الى جانب المجتمع المصري الأقدم تحضراً وسبقـاً الى انشاء المدينة والدولة. فبرغم هذا السبق التحضري: «نجد الشعب العـراقي (كما يقـرر الوردي) واقعاً بين نظامين متناقضين من القيم الاجتماعية، قيم البداوة الآتية اليـه من الصحراء المجـاورة (٤٠ بالمئـة من العراق ذات صحراء)، وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه الحضاري القديم. والمتوقع في مثل هذه الحـالة أن يعـاني الشعب صراعاً اجتماعيـاً ونفسياً عـلى توالي الأجيـال. فهو من نـاحية لا يستـطيع أن يـطمئن الى قيمه الحضريـة طويلاً لأن الصحراء تمدّه بين كل آونة وأخرى بالموجات التي تقلق عليه طمأنينته الاجتـماعية، وهـو من الناحيـة الأخرى لا يستطيع أن يكون بدوياً كابن الصحراء لأن الحضارة المنبعثة من وفرة مياهه وخصوبـة أرضه تضـطره الى تغيير القيم البدوية الوافدة إليه لكي يجعلها ملائمـة لظروفـه الخاصـة. وقد يجـوز أن نصف الشعب العراقي بأنه شعب حائر، فقد انفتح أمامه طريقان متعاكسان وهو مضطر أن يسير فيهما في آن واحـد. فهو يمشي في هـذا الطريق حيناً، ثم يعـود ليمشي في الطريق الآخر حيناً آخر»[٧].

وهذا التحليل الدقيق، إذ يفسر جانباً مهماً من طبيعة السلوك المتعاكس الذي ألمح إليـه الكثيرون في الشخصية وفي السياسة العراقية، فإنه ينطبق على مجمل المجتمعات والسلوكيـات والسياسات العـربية ـ بـدرجة أو بـأخرى ـ حيث لا يخلو أي تكـوين مجتمعي عربي من هـذا التوتر الخفي بين العنصرين. وذلك ما يؤكد، مرة أخرى، خطأ التقسيم الثنائي للمجتمعـات العربية بين بدوية خالصة وحضرية خالصة. فسر التكوين العربي، بعامة، هو في هذا المـزيج العضوي العصي على الفرز، الذي يؤشر الى شخصية عربية جماعية ذات طابع مزدوج خـاص تصدر عنها أعلى مسلكيات الحضارة وأدنى اندفاعات البداوة. . . في وقت واحد!

ـ ٧ ـ

إن حقيقة الجدلية التاريخية والحضارية لا تكتمل بغير التأكيد بدرجـة مماثلة عـلى تأصـل الحضارة وعراقتها في المنطقة العربيـة. فعلى مقـربة من أجـدب الصحاري وأجفى البـوادي،

---

(٧) الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العـربي الأكبر في ضـوء علم الاجتماع الحديث، ص ١٢.

كانت الوديان والواحات والسواحل في المنطقة تشهد نشوء أقدم المستوطنات الزراعية، والمدن التجارية، ومراكز الدول والامبراطوريات في تاريخ العالم، من وادي الرافدين الى وادي النيل، إلى المدن السورية والممالك اليمنية.

وتتكشف التنقيبات الأثرية الجارية في المنطقة عن مدن ودول وحضارات عريقة غيّبتها قطيعة المكان وقطيعة الزمان الصحراوي، من عُمان الى البحرين الى كندة في وسط الجزيرة (قرية الفاو)، إلى المدائن السورية والآشورية، في الهلال الخصيب.

والواقع ان نشوء هذه المستوطنات الحضرية، على أنواعها، منذ ذلك التاريخ المبكر في مختلف أنحاء المنطقة العربية، دليل على مدى الجهد الحضاري الذي بُذل في مواجهة تيارات التصحر والبدونة المحيطة بهذه الجزر الحضارية من جميع الجهات، الأمر الذي يؤكد أسبقية هذا الصراع، والجدلية بين قوى الحضارة وقوى البداوة في هذه المنطقة بشكل لم يسبق له مثيل في مناطق العالم الأخرى.

ومن خلال هذه الرؤية الجدلية وحدها نستطيع أن نتفهم التجاذب القائم بين نظريتي «الأصل البدوي» و «الأصل الحضري» في تفسير التاريخ الثقافي والحضاري للعرب. فإلى «وقت قريب كانت نظرية الأصل الصحراوي (أي البدوي) للغة العربية وثقافتها من المسلمات. بل تجاوزت هذه النظرية أصل اللغة الى أصل القوم والأخلاق والقيم وجملة العقائد. واتخذ الدارسون هذه النظرية حجر زاوية في كل دراسة اجتماعية أو أدبية أو نفسية أو سياسية»[8].

غير أن هذه النظرية لم تعد تفسر ـ وحدها ـ مجمل ظواهر التاريخ العربي، «فمع الاطلاع على المصادر المدوّنة بالعربية الجنوبية والمصادر الأجنبية والتنقيبات الأثرية، بدأت نظرية الأصل الصحراوي بالتهاوي. وظهرت الى الوجود جغرافية سكانية وطبيعية مختلفة عما هو شائع بتراث عربي مجهول ذي طابع مدني لم يكن معروفاً. وظهرت دلائل على وجود تجمعات كتابية وتجارية وزراعية وصناعية في عهود مغرقة في القدم على السواحل وعلى امتداد شبكة طرق تجارية أشهرها طريق العطور. . .»[9].

وهذا ملحظ علمي هام يجب أخذه في الاعتبار، ولكن ليس من الضروري أن نذهب كما يذهب الباحث الى أن تزايد الوعي بالجانب الحضري في التكوين العربي التاريخي يعني «تهاوي» نظرية الأصل الصحراوي (البدوي)، وإنما يعني مزيداً من الوضوح في رؤية الجانب (الحضري) الآخر للجدلية المعتملة في هذا التكوين منذ نشأته، بعد أن ظل الجانب البدوي هو الأكثر شيوعاً.

وبغض النظر عمّا إذا كان التاريخ العربي القديم (من الوجهة الأكاديمية البحت) قد نشأ في بدايته الأولى نشأة بدوية ثم تحوّل الى الحاضرة، أو نشأ نشأة حضرية ثم تحوّل الى البادية، فإن طبيعة المنطقة الجغرافية تقتضي تاريخياً تعايش النمطين معاً، وتقتضي أن نولي الجانب الحضري ما يستحقه من اهتمام وبحوث ـ خاصة بعد الكشوف الأثرية الأخيرة ـ كي لا يظل الجانب البدوي وحده هو المعبر عن هوية المنطقة.

---

(٨) محمد الأسعد في صحيفة: الحياة، ١٩٩٢/١٠/٢٣.

(٩) المصدر نفسه.

والواقع ان عدم الوعي بهذا التوازن الدقيق بين الجانبين في الجدلية الخاصة بهذه المنطقة، هو الذي يؤدي في الغالب الى التفاوت الشديد والتناقض في تقييم العرب والحضارة العربية، من تقييم ايجابي يؤكد على جانب المنجزات الحضارية الى تقييم سلبي لا يبرز إلا جوانب البداوة. وهو كذلك مرد ذلك اللبس في استخدام مصطلح (عرب) و (أعراب) حتى في المجتمعات العربية ذاتها ومن قبل باحثين كبار مثل ابن خلدون (الذي سيبقى استخدامه لمصطلح (عرب) في مقدمته مصدر التباس دائم)، هذا على الرغم من أن القرآن الكريم قد وضع الأساس الحاسم لهذا التمييز عندما وصف ذاته بأنه قرآن «عربي» مبين من واقع نزوله على عرب الحاضرة وبلغتهم العربية، بينما تحدث عن «الأعراب» في حالتهم الرعوية البدوية، بمفهوم آخر مختلف تماماً.

- ٨ -

إن أخطر نقاط الضعف الأساسية في الحاضرة وفي بنية المجتمع الحضري الأهلي العربي - رغم كونها بنية تنتج الحضارة وتحتضن الدين والعلم، وتحترف الصنائع والانتاج الاقتصادي، وتمثل الاستقرار والنظام - هي أنها بنية لا تمتلك ولا تولد قوة التماسك والتضامن الاجتماعي الفعّال (العصبية بالمفهوم الخلدوني) للدفاع عن نفسها وعن مقوماتها الحضارية واقامة سلطتها السياسية وتأمين قوتها العسكرية، حيث لم تنشأ وتتطور في المجتمع المديني الحضري العربي قوة تماسك وتضامن اجتماعي «مدني» تكون أساساً لتوليد السلطة السياسية والقدرة العسكرية الذاتية. وما زالت ظاهرة هذا «الغياب» لقوة التضامن «المديني - المدني» في المجتمع الأهلي الحضري العربي تمثل أخطر نقاط الضعف في الوضع السياسي للمدن العربية ومجتمعاتها الحضرية المدينية، التي لا تستطيع فرض ارادتها السياسية الذاتية وتبقى محتاجة غالباً الى «قوة» حماية وسيطرة من خارجها، سواء كانت عصبية البادية، أو تماسك المجتمع الريفي، أو قوة الحماية الخارجية التي تمثلت قديماً في السلطة الرعوية الآسيوية التركية، وتمثلت حديثاً في القوة الأوروبية الحامية (وهي ظاهرة تاريخية ومعاصرة لا بد من التمعن في أبعادها ملياً لدى البحث في أسباب ضعف المجتمع المدني العربي وتأخر نشوء الديمقراطية في البلدان العربية).

ففي ما عدا القرون الثلاثة الأولى في صدر الاسلام، حيث استطاعت الحاضرة العربية - بتوازن دقيق - الامساك بدفة القيادة والسلطة بالسيطرة القيادية الحضرية - في مكة والمدينة ثم دمشق وبغداد - على القوى القبلية البدوية الضاربة عن طريق التوجيه والنظام الديني الضابط قوى البادية، وعن طريق المكانة القبلية ذاتها التي كانت تتمتع بها تلك العناصر القيادية الحضرية المنتمية أساساً الى قريش وأحلافها. . . ما عدا ذلك، فإن تاريخ العرب والاسلام كان تاريخ السيطرة السياسية للقوى البدوية، عربية أو أعجمية.

فما إن سقطت سلطة قريش الحضرية المدينية بالصراع الدموي التاريخي بين أجنحتها، الذي كان آخر مظهر من مظاهره الصراع «الأخوي» والأهلي في البيت العباسي بين الأمين

والمأمون، وإسقاط العرب من ديوان الجند، حتى وجدت السلطة الحضرية العباسية ذاتها من غير «قوة» فاعلة ورادعة، ومن غير «عصبية» حامية، ولم تستطع بغداد والمدن الأخرى تقديم قوة مدينية بديلة. فلجأ المعتصم الى «القوة» و «العصبية» التركية الرعوية العسكرية التي «دشنت» عصر التحكم الخارجي بالمدينة العربية، رعوياً كان، كما في الماضي، أم أجنبياً كما في العصر الحديث، أم ريفياً كما في المرحلة الراهنة.

ويشير التاريخ الاسلامي الى محاولات مدينية - من الوجهاء والعلماء والتجار والحرفيين - لإقامة «مشيخة» أو زعامة ورئاسة ذاتية لبعض المدن العربية، ولكنها كانت محاولات موقتة ومخفقة تنتهي بالصراع بين الأحياء وعودة السلطة البدوية - تركية أو عربية - للامساك بمقدرات الحكم وتأمين الأمن، بأي ثمن كان.

ترتبت على هذا التناقض بين بنية مجتمعية مدينية تحتية محكومة، وبنية رعوية سلطوية فوقية حاكمة نتائج هيكلية كاسحة ومزمنة وسمت التركيبة العامة للمجتمع العربي - خاصة في البيئات الحضرية والزراعية العريقة - بميسمها الى الوقت الحاضر:

١ - إن المجتمع الأهلي الحضري العربي - المديني والريفي - لم يعد يملك مصيره السياسي ولم يعد يمارس حكم نفسه ولو جزئياً، فالسلطة بمراتبها من صغار المتنفذين الى السلاطين غدت من اختصاص الهيئة الرعوية العسكرية الحاكمة وتنظيمها البشري المغلق من الأرقاء المستوردين. والمفارقة أن هذه السلطة المستوردة كانت مملوكة ومالكة في الوقت ذاته. كانت مسترقة مستوردة وكانت تتمتع بصلاحيات الحكم المطلق في آن معاً. وكان من أهم شروط احتكارها السلطة عدم اختلاطها واندماجها بعناصر المجتمع الأهلي، حيث كان العسكري المملوكي الذي يتزوج امرأة محلية يفقد عضويته الحصرية الممتازة في الهيئة الحاكمة ويتم تنزيله الى مرتبة أدنى. كما كان أفراد هذه الهيئة يأنفون من التحدث بالعربية لغة أولاد البلد، ولم يبق للعلماء - العنصر الأهلي الوحيد المتبقي في الحياة العامة - من دور غير التظلم ورفع الالتماسات الى السلطة الغريبة باسم أهل البلد، عندما تشتد وطأة الحكم وتصل الأزمات العامة الى ذروتها.

٢ - إن مهمة ومهنة الحفاظ على الأمن الداخلي والخارجي (الشرطة والجيش) انحصرت أيضاً في التنظيم المغلق للسلطة المستوردة. ولم يعد الواجب العسكري للدفاع عن النفس والأرض متاحاً أو ممكناً لأفراد المجتمع الأهلي الحضري العربي الذين افتقدوا روح المدافعة والتمرس بالحرب، وأصبحوا حسب تعبير ابن خلدون «عيالاً على غيرهم... قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال... حتى صار ذلك خُلقا يتنزّل منزلة الطبيعة»[١٠].

والواقع ان هذا العجز عن توليد قوة التضامن الحضرية أي «العصبية» المدينية القادرة على التعبئة والاحتشاد والحرب للدفاع عن النفس، وصيانة الاستقلال السياسي، واقامة

---

(١٠) ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار ومكتبة الحياة، ١٩٨٣)، ص ٨٦.

السلطة الأهلية الحضرية، ان هذا العجز يمثل أساس الاشكالية كلها، ومدخل الانقلاب الخطير الذي استطاعت القوى الرعوية إحداثه في قلب المدينة العربية ومحيطها الحضري على مر العصور.

وربطاً لهذا الماضي بالحاضر، فإن الدراسات التي أجريت في مصر لهزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، في العمق، قد نبهت الى أن الانقطاع التاريخي الطويل بين المجتمع الأهلي العربي وبين مهام ومسؤوليات الحرب النظامية الوطنية الشاملة، كان ضمن الأسباب العميقة لهذه الهزيمة القومية الكبرى. فمن وجهة تاريخية «تحولت (المنطقة العربية) من طرف في الصراعات الى مجرد ساحة لها بين متصارعين من خارجها... (و)... أصبحت الحرب اختصاص الأمراء الأتراك... والماليك... ثم العثمانيين. وفي هذا كله لم يكن للأمة دور في قصة الحرب فيما عدا فصل عابر فترة الحروب الصليبية... في هذه العصور كلها كانت الأمة العربية تعرف فكرة التمرد... والعصيان... والثورة، وقد مارستها جميعاً بالفعل في لحظات مختلفة من حياتها. لكن الحرب ظلت فكرة بعيدة تائهة في الماضي السحيق، متصلة بحماسة الشعراء أكثر من اتصالها بالدفاع عن الأوطان... والمحصلة أنه حتى منتصف القرن العشرين لم يكن العرب قد تعرّفوا ـ بعد ـ على فكرة الحرب وعلى دورها في صهر وصب وصياغة معادن الأمم. كان العالم قد عاش تجربة حربين عالميتين، وكان الشرق الأوسط في قلب الحربين معاً، لكن أهله ظلوا بعيدين، عما كان يجري على أرضهم»[11].

هكذا، فإن طبيعة تلك التركيبة المجتمعية التاريخية، ليست من بقايا الماضي البعيد، فرواسبها ما زالت عوامل قوية تفعل فعلها أكثر مما يتصوره وعينا «المستحدث»[12]!

٣ ـ ظل العمل الاقتصادي الانتاجي، من تجاري ومهني وحرفي وزراعي، من اختصاص المجتمع الأهلي حيث ترفعت العناصر الرعوية الحاكمة عن أي عمل واحتقرت القائمين به، غير أن سقف هذا العمل الانتاجي وفائضه صار تحت سيطرة السلطة الرعوية الحاكمة، تأخذ منه بالجباية المرسومة أو بالمصادرات المفروضة ما تشاء. والواقع ان مراجع التاريخ العربي حافلة بأخبار مصادرات السلاطين أموال التجار، وخشية التجار من اظهار ثروتهم التي كانوا يخفونها في الجدران والكهوف بدل استثمارها في مشروعات انتاجية.

لذلك لم تتمكن الحضارة العربية الاسلامية من تحقيق تراكم رأسمالي يحدث ثورة رأسمالية في نظامها الاقتصادي رغم التطور الكبير الذي حققته في نظامها التجاري الداخلي

---

(١١) محمد حسنين هيكل، الانفجار: قصة حرب يونيو ١٩٦٧ (القاهرة: مركز الاهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٠)، ص ٨٠٣ ـ ٨٠٦.

(١٢) غير أن الجدير بالملاحظة أيضاً أن القيادة المصرية بعد هزيمة ١٩٦٧ قررت تطعيم القوات المسلّحة بالعناصر والكوادر المتعلمة وذات الاختصاص المهني العالي بصفة خاصة، أي بعناصر من المجتمع المدني... وجاءت النتيجة مشجعة في ضوء الأداء العسكري للجيش المصري في حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣... ولعلها المرة الأولى التي تختبر فيها عناصر مدنية عربية في ساحة الحرب المنظمة... وتثبت قدرتها، الأمر الذي يدل على أن «عجز» القوى المدنية العربية ليس مسألة حتمية وقدرية عندما تتوفر لديها إرادة التغيير بالصيغة المناسبة الفعالة.

والدولي. فقد ظل فائضها التجاري عرضة لهذه المصادرات، وكان ما تنتجه البنية الحضرية تستهلكه السلطة الرعوية غير المنتجة في ظل ما أصطُلح على تسميته بـ «اقتصاد الغزو»[١٣].

ولو أن المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون، أولى هذه الظاهرة التي تعرضت لها التجارة اهتماماً أكبر في دراسته عن الاسلام والرأسمالية، لكان بامكانه تقديم تفسير أكثر واقعية لعدم نشوء رأسمالية في تاريخ الاسلام (رغم اشارته اليها بشكل موجز)[١٤]. والواقع ان هذه الظاهرة، هي التي أدت في النهاية الى انتكاسة النظام التجاري، ونشوء ما عرف بالاقطاع العسكري، مع تدهور المكانة الاقتصادية للسلطنات الاسلامية ذاتها، حيث أوضح ابن خلدون أن السلطان عندما يتحكم اعتباطاً في العمليات التجارية وأسعارها وأرباحها، فإنما يفسد في النهاية جباية دولته ودخلها العام، ويؤدي الى تدهورها وافلاسها من حيث يظن انه يزيد دخله بذلك. وذلك ما ينطبق أيضاً في عصرنا على ظاهرة احتكار الدولة النشاط الاقتصادي، كما هو الحال في الأنظمة الشمولية بعامة.

في ظل هذه العلاقة بين البنية الحضرية الأهلية والسلطة الرعوية الدخيلة، ظلت قوى الانتاج في المجتمع الأهلي الحضري العربي بعيدة عن ممارسة أية سلطة سياسية أو التمتع بأي تمثيل سياسي مباشر أو غير مباشر.

وبينما كان السادة الاقطاعيون والنبلاء، ومن بعدهم تجار المدن والصناعيون الجدد في المجتمعات الأوروبية يشاركون نسبياً في العملية السياسية، بدرجة أو بأخرى، حسب أدوارهم في العملية الانتاجية، كانت العلاقة في المجتمع العربي تتجمد بين الحاكمين غير المنتجين والمنتجين المحكومين، في المفارقة التاريخية التالية: «ان الذين ينتجون لا يحكمون، والذين يحكمون لا ينتجون». وليس المقصود بذلك الأفراد والأسر وإنما القوى الاجتماعية، فثمة قوى محكومة تنتج ولا تتحكم في انتاجها ولا في مصيرها، وثمة قوى خارجية حاكمة اختصاصها الحكم والحرب فقط، وتحتقر العمل الانتاجي، لكنها تتحكم في مردوده وفي مصير منتجيه.

ومن هذه المفارقة التاريخية يمكن فهم وتفسير غياب أي تطور ديمقراطي تمثيلي باتجاه مشاركة القوى المنتجة في المجتمع الأهلي العربي، بدرجة أو بأخرى، في العملية السياسية. فقبل أن تصل الديمقراطية الى حق الاقتراع العام لكل مواطن، لا بد من أن يتقرر تعاقدياً أو عرفياً في مرحلة تطورية تاريخية سابقة حق التمثيل السياسي للقوى المنتجة بصيغة أو بأخرى حسب مواقعها من العملية الانتاجية في المجتمع، كما يتضح من تاريخ التجارب الديمقراطية في العالم.

٤ ـ على الصعيد الفكري والثقافي والحضاري العام، يلاحظ أن الخط البياني المتصاعد لازدهار وإبداع الحضارة العربية الاسلامية، قد أصيب بانكسار وهبوط سريع حاد وغير

---

(١٣) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(١٤) مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٦٧.

طبيعي بعد سيطرة العسكر الرعوي التركي على السلطة في بغداد، بين عهد المعتصم وعهد المتوكل، في أقل من عقدين من الزمن. فبين «ليبرالية» المأمون وخلفائه المباشرين، والانقلاب «الأصولي» الذي قام به المتوكل في قمة السلطة وفي مختلف سياسات الدولة ومجالات الحياة العامة، لا يوجد ثمة سبب أساسي مقنع لهذا «الانقلاب» الايديولوجي الذي تواصل وترسخ على امتداد التاريخ العربي غير «الانقلاب» الرعوي العسكري الذي سبقه، وتمثل في سيطرة العسكر التركي على السلطة في عهد المعتصم، ثم على جوانب الحياة كافة، بحيث تحوّلت نزعات المجتمع والفكر من تعددية وعقلانية وتسامح الى تعصب مذهبي وديني، وتمسك بنظرة أحادية الجانب لمختلف القضايا، كما استخلص أحد أبرز المؤرخين العرب للفكر الاسلامي[١٥].

وما يزال الوعي العربي المعاصر بالتاريخ غير ملم إلماماً كافياً بخطورة وطبيعة هذا «الانقلاب الرعوي» الذي تمّ في عاصمة الدولة ومركز الحضارة العربية منذ ذلك الوقت المبكر في التاريخ العربي الاسلامي (حوالى ٢٢٠ هـ). لقد نُظر الى هذا الحدث على أنه بداية سيطرة الأتراك (والواقع ان هذه العناصر كانت آسيوية من بوادي أواسط آسيا ولم تكن تركية بالمعنى المعاصر للكلمة)، ولكن الأهم والأخطر أنها كانت بدوية المنشأ، وانها نقلت تكوينها الرعوي هذا الى داخل النسيج المجتمعي والسياسي والحضاري للدولة العباسية بسيطرتها عليها. ومن يعود الى رسالة الجاحظ التي كتبها في وصف هذه العناصر يجد وصفه لها بأنها «أعراب العجم... لم تشغلهم الصناعات والتجارات... ولا غرس ولا بنيان ولم يكن همهم غير الغزو والغارة... وطلب الغنائم وتدويخ البلدان».

وقد أكدت الأحداث هذا الطابع البدوي لعسكر المعتصم عندما ضجت بغداد من جفوتهم واضطروه الى بناء «سامراء» لتكون معسكراً لهم، لأنهم كما وصفهم الطبري، مؤرخ العصر، «كانوا عُجْماً جفاة يركبون الدواب فيتراكضون في طرق بغداد وشوارعها فيصدمون الرجل والمرأة ويطأون الصبي...». والفرق في الواقع بين هؤلاء وتتار هولاكو، انهم جاءوا الى الحكم برضا الخليفة، أما التتار فجاءوا اجتياحاً، إلا أن نتيجة السيطرة الرعوية، وانعكاساتها السياسية والحضارية واحدة. ومحصلة هذا كله، أن الحضارة العربية خضعت للبداوة الآسيوية منذ ذلك الوقت المبكر. فالمشكلة لم تنحصر مع البداوة العربية ذاتها بقدر ما كانت مع هذه البداوة الأعجمية الأشد وطأة.

وهذا يعني أن الحضارة العربية الاسلامية لم تستكمل نموها الطبيعي، ولم يتح لها المدى التاريخي الكافي لتفتح طاقاتها الابداعية، بل تعرضت لاجهاض سياسي مبكر من تلك القوى الرعوية، أعقبه اجهاض فكري وحضاري في مختلف جوانب الحياة. ومن المقارنة بين المستوى الفكري والحضاري للخليفة المأمون ورجال دولته، ومستوى القائد العسكري التركي «بغا» وعسكره الذي صار في موقع السلطة الفعلية مكان المأمون في عاصمة الدولة ومركز الحضارة

---

(١٥) أحمد أمين، ضحى الاسلام، ٣ ج، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢)، ص ٤٤ ـ ٤٥.

بعد زمن قصير، يمكن إدراك مغزى هذه «الردة» الحضارية التي وقعت، وهي ردة اجهاضية بدأت في قمة السلطة منذ ذلك التاريخ المبكر، ولم تحدث فقط عند اجتياح المغول بقيادة هولاكو العراق والمشرق كما هو شائع. فهذا الاجتياح المغولي لم يكن الأول ولا الأخير ضمن هذه الظاهرة التاريخية المتتابعة التي قررت مصير الحضارة والدولة العربية الاسلامية الى حد كبير.

ولعلها من أقسى مفارقات التاريخ العربي والاسلامي، أن الحواضر العربية التي تغلبت على البداوة العربية في صدر الاسلام، قد وقعت ضحية البداوة الأعجمية التركية لألف سنة أخرى.

- ٩ -

منذ أن انعزلت السلطة عن المدينة ومجتمعها الحضري الأهلي، بقيام «سامراء» معسكراً ورمزاً للعسكر التركي، الرعوي المنشأ، بتنظيمه المغلق... قبالة بغداد التي لم يحتمل أهلها الحضر جفوته السلوكية، والازدواج بين السلطة والحضارة في التاريخ العربي الاسلامي يشهد تناقضاً مأساوياً، وديالكتيكاً غير طبيعي... ديالكتيكياً مقحماً ومفروضاً من خارج الجسم الحضاري والبنية المجتمعية... بين الحضارة الأصيلة والسلطة الدخيلة... بين الحاضرة الأهلية والبادية الغريبة... البعيدة عنها.

في هذا التقابل الشاذ وغير المتكافىء، كانت البادية الآسيوية تصنع وتصدر السلطة - بقوتها القتالية - لكنها لا تنتج الحضارة (فالبداوة مجتمع بلا تاريخ، أي بلا تراكم من التقدم الحضاري الذي هو جوهر التاريخ). أما الحاضرة العربية، فإنها تنتج الحضارة لكنها لا تصنع السلطة ولا تمارس القوة العسكرية المحتكرة من جانب البادية، بل تخضع لها وتحتاجها لحمايتها من «الفتنة» الداخلية والغزو الخارجي، ولتسيير مختلف شؤون السلطة فيها. من هنا منطلق الحكم القاسي لابن خلدون على أهالي المدن العربية الذين غدوا «عيالاً على غيرهم» وهو حكم صحيح لكن ينقصه ايضاح البعد الخطير لسيطرة البادية الآسيوية، لا العربية وحدها.

هكذا بقيت الحضارة الأهلية في جهة، والسلطة الرعوية الدخيلة في الجهة المضادة لها. الحضارة محكومة والبداوة حاكمة. الحضارة تنتج كل شيء إلا مفاهيم السلطة ونظمها وضوابطها، والسلطة تتحكم في كل شيء بعيداً عن مفاهيم الحضارة ونظمها وضوابطها.

وقيم الحضارة لا تمثل مرجعية عليا للسلطة كما هي طبيعة الأشياء في عالم الحضارات، ولا تستند الى دعم السلطة وقناعاتها وولائها. والسلطة لا تنبع من بنية الحضارة ولا تعتمد على وجودها ولا تستمد الشرعية منها، كما هي طبيعة الأشياء في عالم الحضارات... أيضاً. إن سلطتها مستمدة من قوتها الحربية الرعوية المجردة ومن شرعية شكلية تفرضها بحكم الأمر الواقع وشدة الحاجة الماسة الى سلطان، وإن يكن ظالماً، لفرض الأمن وقمع الاضطراب. فسلطان غشوم خير من فتنة تدوم. والسلطان.. هو من قتل السلطان.

وعبر الأجيال تنـزّل هذا الأمـر «منزلـة الطبيعـة»، وأصبح في حكم المحـال على البنيـة المـدينية الأهليـة إقامـة حكمها الخـاص بها واقـامة سلطتهـا المنبثقة منهـا عندمـا تنهار السلطة الدخيلة القائمة لأي سبب. من هنا لم تنجـح محاولـة اشراك «أولاد البلد» في حكم مصر أيام نابليون بدلاً من المماليك، ولم تتمكن أحياء «النجف» من الاتفاق على حكم مدينتها بنفسهـا، في الفترة الانتقالية القصيرة بين رحيل السلطة التركية ومجيء السلطة الانكليزية، وكأن الحاجة الى السلطة الخارجية أصبحت من طبيعة الأشياء. . . تلك هي تراجيديا الحضارة والسلطة في التاريخ العربي، بل هي مأساة الحضارة العربية التي غدت بلا أسنان تـدافع بهـا عن نفسها. وكانت حضارة عظيمة. . . وحضارة جميلة ظلت معظم الوقت تعاني أنيميا سياسية مزمنة. . . من فقر دم سياسي جلب لها الاصفرار والـذبول وهي في ربيعهـا الحضاري. وليس هـذا رمزاً شعرياً عندما نزيح الغطاء عن تاريخنا ـ السياسي خاصة ـ ونحدق في الوقائع وجهاً لوجه.

ويلاحظ ـ في مفارقة عجيبة ـ أن الحواضر والمدن العربية ومجتمعـاتها الأهليـة المدينيـة (غير البدوية وغير الريفية) لم تخرج من تحت هذه السيطرة الرعوية إلا بـوجود القـوة الأوروبية «الاستعـمارية» في البلدان العـربية، بشكـل أو بآخـر، حيث أدى الـوجـود الحـمائي الأوروبي للعواصم والمدن العربية ـ عسكرياً أو سياسياً ـ الى «تحررها» من السيطرة الرعـوية التركية أو المحليـة من ناحيـة، والى بقاء الـريف في تلك الفـترة تحت سيـطرتهـا المستمـدة من السيـطرة الأوروبية الغربية من ناحية أخرى.

والمفارقة أنه في تلك الفترة، ذات الطابع «الاستعماري» تمكنت المدينة العربية ومجتمعها المدني من انشاء المـدارس والجامعـات الحديثـة، وتطبيق النـظم العصرية، وتكـوين الأحزاب السياسية «المدينية» ذات اللون الليبرالي، وقاومت الاستعمار ـ وطنياً ـ بمفهـوماتـه الحديثـة في الحرية والقومية، وأنجبت العديد من المفكرين المجددين والنهضـويين الـذين كانـوا نتاج تلك الفترة من التفاعل الجدلي مع المؤثرات الغربية.

ولكن ما إن رحلت «القوة» الاستعمارية الحـامية، واحتـاجت المدينـة العربيـة ومجتمعها المديني الى «قوة» ذاتية تولّد السلطة وتؤمن الدفاع، حتى انكشف الضعف الذاتي المتأصل من جديد في هـذه البنية المـدينية العـربية، التي سرعـان ما تسربت الى قمـة السلطة والقوة فيهـا العناصر والقوى والعصبيات الريفيـة ـ من فلاحيـة وعشائـرية وطـائفية ـ وهي عنـاصر ظلت مضـطهدة من سـادة المدن، ومهملة من جـانبهم، ومحرومـة من التعليم والتطويـر، فـأقـامت حكمها «الشعبوي» ـ عن طريق الجيش والأحزاب الشعبيـة ـ على أهـل المدن التي اضطرت عناصرها وكوادرها المتعلمة والمؤهلة للهجرة الى الخارج. وهكذا تم «تريیف» المدينـة العربيـة مؤخراً، بعد «استعمارها» في فترة سابقة، و «بدونتها» سياسياً في عهود أسبق.

وحيث إن الريف كان ملجأ المذاهب المعارضة «المتشيّعة» أو «الصوفيـة»، وحيث كانت المدن معقل السنيـة الحاكمـة، فإن هـذه المواجهـة التاريخيـة اتخذت بعـداً معاصـراً الآن بتبني الجماهير الريفية، أو ذات المنشأ الريفي في المدن، ايديولوجية أصولية تقوم عـلى التمرد ورفض «الاعتدالية» المدينية السنية التاريخية سواء من وجهة متشيّعة، كـما في بعض بلدان المشرق، أو

صوفية شعبوية تلتقي بثوروية التشيع كما في مصر وأقطار المغرب. وثمة سابقة تاريخية مماثلة في القرن الرابع الهجري الذي عرف بـ «القرن الشيعي»، نظراً الى سيطرة الحركات المتشيّعة على قسم كبير من الوطن العربي، بعد أن تمكنت من الانطلاق من قواعدها الريفية الى السيطرة على المدن(١٦).

والواقع ان المتأمل في طبيعة الثورات والانقلابات والحركات السياسية في العقود الأخيرة سيلاحظ أنه من ايران الى الجزائر ـ مروراً بلبنان وسوريا ومصر والسودان وتونس ـ فإن الجماهير الريفية المضطهدة والمهملة، بعد خيبتها في وعود التحديث «المديني» الليبرالي واليساري والقومي «والتقدمي» بعامة، قد تسلّحت الآن بايديولوجيتها الدينية الأصلية والأصولية. ففي الريف كان الدين دائماً أصولياً وحاسماً وشعبوياً بسيطاً، لإنهاء التسلط «المديني» السني «الاعتدالي» وإقامة سلطتها الريفية الأصولية المباشرة. وقد دفعت أنظمة المدينة هذا الثمن الباهظ، لأنها لم تتوجّه باصلاحاتها وتطويراتها قبل فوات الأوان لاصلاح المناطق الريفية، واكتفت بتطوير أحيائها المدينية الراقية، تاركة «أحزمة البؤس والفقر» تحيط بها من كل مكان، إلى أن أحاط بها السيل وأغرقها دون أن تكون لها عصبية مدينية ذاتية تحميها (الملاحظة في الحرب الأهلية اللبنانية أن المجتمعات المدينية السنية هي الوحيدة التي ظلت بلا مليشيات محاربة).

وهكذا حيث اضمحلت «عصبية» البادية التاريخية مع توطين البدو وانتهائهم كقوة عسكرية بتوفر الأسلحة الحديثة، فإن «عصبية» جديدة قد ظهرت على الساحة السياسية العربية لتمارس دورها في حكم المدينة وعموم البلاد، وهي القوة الريفية الكاسحة التي لم تتوفر لها فرص التعليم والتطوير، ولا الحد الأدنى من العدل الاجتماعي، فاتخذ تسيّسها شكل الرفض السلبي الحاد المطلق أكثر من شكل التعاطي السياسي البنّاء.

ويبقى أن المدينة والبنية المدينية العربية بعامة، لم تستطع ـ بعد ـ أن تولد قوتها المجتمعية التضامنية الفعالة والفاعلة لحكم نفسها بنفسها، ولم تطوّر القوى الريفية لتحويلها الى قوى مساندة للمجتمع المديني والمدني. وما زال أهل المدينة العربية، كما قال عنهم ابن خلدون قبل قرون، «عيالاً على غيرهم في الحماية والمدافعة». . . !

وبلا شك، فإن التوجه الى إنشاء مجتمع «مدني» عربي لا يمكن أن يبدأ خطواته الأولى إلا بنمو قوة تضامنية مدينية متطورة قادرة على توليد حركاتها واحزابها ومؤسساتها للدفاع عن قيم ومفاهيم المجتمع «المدني» الذي يمثل الشرط الأساسي لنمو الديمقراطية.

غير أن المجتمعات العربية تشهد في الواقع حركة عكسية، بهذا الصدد، فبدلاً من

---

(١٦) انظر: Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1974), pp. 36-39, and الفضل شلق، **إشكاليات التوحد والانقسام: بحوث في الوعي التاريخي العربي** (بيروت: المركز الاسلامي للبحوث، ١٩٨٧)، ص ٥٠.

«تمدين» الريف، يتم «تريف» المدينة. فالأرياف باقية الى حد كبير ـ في معظم البلدان العربية ـ على حالها من التخلف المادي والثقافي. وهي تتزايد ديمغرافياً وتمثل القوة الاجتماعية الأساسية في كل بلد عربي بعصبيتها الريفية ذات الطابع الشعبوي ـ الأصولي. والمدن العربية يجري «تريفها» بحكم الهجرة الريفية الكاسحة، وصعود القوى والعناصر الريفية ـ بتكوينها التقليدي ـ الى مؤسسات السلطة والثروة والتوجه الفكري. ومقابل هذا «الغزو» الريفي ـ الذي حل محل الغزو البدوي للمدينة في فترات سابقة ـ فإن قوى المجتمع المديني وعناصره المتعلمة والمتطورة تخلي الساحة وتنسحب الى الاعتزال والسلبية، أو الى المهاجر خارج الوطن العربي في ظل الانتصارات المتلاحقة للانقلابات والثورات الشعبوية الإسلاموية ذات المنشأ والتكوين والمنطلق الريفي. ولا يلوح في الأفق، حتى الآن، دليل جدي على قدرة القوى المدينية ـ المدنية على تكوين وتنظيم وتفعيل قواها التضامنية السياسية الفاعلة حتى بالإحياء الحضاري الاسلامي. ومقابل هذا الواقع الاجتماعي المقلوب ينشغل المثقفون العرب حالياً بالدعوة النظرية المجردة الى الديمقراطية... فأي ديمقراطية ستهبط علينا من السماء قبل تأسيس قاعدتها المجتمعية المدينية ـ المدنية الصلبة؟؟

الفصل الثالث

مشروع مخطط أولي لإعادة كتابة التاريخ العربي: سياسياً وحضارياً

أولاً: خصوصية المكان العربي واشكالاته: طبيعة الموضع (الداخلي)، نوعية الجوار (الاقليمي)، دقة الموقع (العالمي)

إذا كان التعرف إلى طبيعة المكان (الجغرافيا) هو المدخل الضروري إلى فهم مجريات الزمان (التاريخ) في حياة كل أمة، فإن خصوصية المكان وخطورة تحدياته، وتوتر عناصره، بالنسبة إلى العرب، تمثل أهمية مضاعفة، وحالة خاصة لا بدّ من الابتداء بالتأمل الدقيق فيها وإدراك طبيعتها وتفرّدها الصعب الذي يمثل استثناءاً مكانياً بين الأمكنة، أدى إلى خلق استثناء زماني بين الأزمنة في صياغته التاريخ العربي. إن درس الجغرافيا في حالة العرب، يجب أن يسبق درس التاريخ، أو أن يصبح «فاتحة» كتابه، شريطة أن نتجاوز رتابة المعلومة الجغرافية في الحالة العربية إلى فرادتها ومغزاها الخاص. وإذا كان الفكر الأوروبي قد انتقل من مدرسة الجغرافيا إلى غيرها، بحكم تطوراته وتطورات بيئته الحضارية، فإن ذلك لا يعني أن الفكر العربي قد أصبح في حلّ من مباحثها التي ما زالت ضرورية بالنسبة إلى تطوره وتطور بيئته، والتي ستبقى دائماً على أهميتها في الحالة العربية، نظراً إلى خصوصيتها المكانية المختلفة جذرياً عن غيرها.

وإذا كانت المحاولة العلمية الجادة لجمال حمدان في دراسته الشخصية الاقليمية لمصر وصولاً إلى «عبقرية المكان» وفلسفته في صياغة التاريخ المصري والمستقبل المصري (ضمن الانتماء العربي والمصير العربي) قد مثّلت خطوة تمهيدية ونوعية هامة في هذا الاتجاه، فإن المطلوب الآن خطوة أشمل وأبعد للقيام بعمل تركيبي متكامل - في حجم الوطن العربي الكبير - لاستخراج خصوصية المكان العربي كله وعبقريته وفلسفته و «توليفته» الشاملة: سلباً وايجاباً، خيراً وشراً. وهي مهمة لا تقتصر على الفكر الجغرافي العربي وحده، بل تمثل تحدياً

للباحثين والمفكرين العرب في شتى تخصصاتهم واهتماماتهم، بحكم ان المطلوب في مثل هذا المبحث ـ حسب تعبير جمال حمدان ـ «جغرافية الحياة» كلها، تلك التي إذا عرفتها: «عرفت كل شيء عن نمط وطبيعة وظروف وقوانين الحياة في هذا المكان أو ذاك. جغرافية الحياة التي إن بدأت من أعلى آفاق الفكر الجغرافي في التاريخ والسياسة فانها... تنفذ (أيضاً) إلى أدق دقائق حياة الناس العادية في الاقليم...»[1].

وإذا كانت مصر، بحكم وحدتها الجغرافية المتجانسة والملتحمة عضوياً، تمثّل حالة ووحدة بحثية نموذجية أمام الفكر الجغرافي لاستشفاف فرادتها المكانية في مقولة واحدة وتعريف واحد «جامع مانع»، فإن النفاذ إلى استيعاب خاصية الخصائص في جغرافية الإقليم العربي الشاسع والمتنوع يتطلب مقاربات علمية متعددة ومختلفة، ويتطلب في النهاية رؤية «تركيبية» و «توليفية» متكاملة وجامعة لتباينات وتعارضات عناصر المكان العربي الشاسع... هذا المكان العصيّ على التعريف المحدد والتسمية الواحدة حتى في المصطلح العلمي للقاموس الجغرافي، حيث ما زال هذا «المكان» يفتقد «اسم علَم» جغرافي واحد كأسماء الأعلام الجغرافية للأقاليم القومية الموحّدة الأخرى ـ من «صين» و «هند» و «يابان»... الخ ـ فنركّب اسمه من وصف وموصوف، قائلين من منطلق قومي: «الوطن العربي» نسبة إلى الجماعة البشرية العربية لا إلى الاقليم الجغرافي الاقليمي المكاني في حد ذاته وفي أرضيته المتعينة القطعية الثابتة. ولا يثبت المصطلح ـ بعد ـ في قاموس العلم الجغرافي بل يبقى ضمن مفردات الايديولوجيا السياسية القومية، ويتم التخفيف أحياناً من تركيزه وتلاحمه الجغرافي كـ «وطن» فيقال «العالم العربي» أو «المنطقة العربية»، ويشرّحه الآخرون، غير المتعاطفين معه، إلى أكثر من اقليم جغرافي فيقولون: «الشرق الأوسط وشمال افريقيا» هكذا في تغييب تام للصفة «العربية»!

فكيف نعيد تأسيس «الفلسفة» الجغرافية الموحّدة لاقليم الوطن العربي؟ تأسيسها على واقع العلم قبل تصورات الايديولوجيا، فلا ايديولوجيا فاعلة دون معرفة علمية محققة.

١ ـ وأول بعد في مقاربة الطبيعة المتميزة للمكان العربي الشاسع كونه لا يخضع لتماثل واحد رغم سيادة الصحراء عليه. والقول بتنوعه ليس وصفاً كافياً لخاصيته. إن «جدليات» عدة متوترة تعتمل في تكوينه الجغرافي، وبالتالي المجتمعي والبشري والنفسي والسياسي، والحضاري بعامة. وأول جدلية طبيعية تاريخية تفرض نفسها هي المقابلة والمواجهة بين مناطق القفار والجدب ومناطق العمران والخصب: بين الصحراء المطلقة من حيث هي غياب تام وأرض «موات» وبين الأرض المأهولة من حيث هي استزراع وحياة «وإحياء» و «مقاومة» للتصحّر. ولا تسود نسبية متدرجة أو هامش واسع بين الحالتين كما في مناطق العالم الأخرى.. ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[2] إشارة قرآنية لمائية الحياة، لكنها تحمل في الوقت

---

(١) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ٣٠.

ذاته التذكير بالجانب الآخر من الحقيقة (الموت) في حالة العدم المائي. وكانت أعنف الحروب دموية بين العرب حروب الماء (قبل حروب النفط). ويبدو أن لحروب الماء احتمال عودة بتجدد المسألة المائية (التي ستظل كما كانت مسألة حياة أو موت في المنطقة العربية). ويكفي أن نرى ما تفعله في عصرنا هذا سنوات قليلة من الجفاف في أطراف المنطقة العربية لنتصور ـ تاريخياً ـ عنف الصراع بين الحياة والموت، وبين البقاء والعدم، في حروب القبائل، وهجراتها، وسقوط الدول، وموت الحضارات، وخراب المدن. . . (وما أصداء انهيار سد مأرب وانهيار الدول والمدن اليمنية من بعده بغريبة على الذاكرة العربية).

هكذا ظل يتأرجح ميزان البقاء والعدم، والحياة والموت في المنطقة العربية بعامة، بين كفتي الريّ والجفاف بدرجات متقاربة، تعتمد في الأغلب على «مقادير» المطر و «أقداره» بين السنوات «السمان» و «العجاف»، وهي حالة من التوازن المصيري الدقيق المتوتر لم تتعرض له الأمم في مناطق العالم الحضارية الأخرى ذات المصادر المائية الوفيرة حتى لو تعرضت لفترات من المناخ الجاف. وقد تأسست أقدس المدن العربية وأعزها وعاشت في ﴿ واد غير ذي زرع ﴾[3] معتمدة على اللطف الإلهي في رفدها بنبع مائي. ويصبح الحصول على الماء في بعض الأحيان خارج مقدور الإرادة البشرية تماماً، ويتخذ شكل التضرّع والابتهال إلى الله في «صلوات الاستسقاء». هذه الجدلية الطبيعية القاسية حتّمت نمطين من الحياة: حياة البادية الرعوية وحياة الواحة (أو القرية والمدينة) الحضرية. أي ان جدلية مجتمعية تاريخية خاصة ومتميزة قد تولّدت منها، وسيكون لها أعمق الأثر في مجرى التاريخ (وذلك ما سنتناوله في موضعه).

٢ ـ هذا البعد من التواجه الجدلي، توازى معه أيضاً بُعد المفارقة بين الحركة (الترحّل) والسكون (الاستقرار). فلأن الأرض عرضة للجفاف والقحط، ورمالها متحركة، فقد فُضّلت في صراع البقاء الحركة على السكون، وتفوّق «المتحركون» على «القارّين» رغم أن «القرار» والاستقرار في «سكن» ثابت رمز المجتمعات الحضرية. (مثلما لم يعد «الوطن» المرتبط بأرض ثابتة رمزاً للجماعة بقدر ما ظلت «الجماعة» كياناً متحركاً قائماً بذاته: في رباطها القرابي القبلي قبل الاسلام، ورباطها الروحي المعنوي من بعده).

فعلى الصعيد العسكري والسياسي غدت السيطرة والسيادة للجماعات الرعوية المتحركة ذات القدرة على «الحراك» القتالي. وخضعت المدن ومجتمعاتها الحضرية المستقرة الساكنة بمستوياتها المتقدمة في الدين والعلم والفكر والعمران والاقتصاد لتلك الجماعات المتبدية نشيطة الحركة. وهي خاصية ستبقى في صميم التكوين السياسي لمجتمعات المنطقة.

وفي سُلّم القِيَم الاجتماعية وتراتبيتها كان العمل «الشريف» يتمثل في النشاط الرعوي المتحرك المتنقّل، وفي الغزو بوظيفته الاقتصادية، وفي الفروسية الحركية المرتبطة به كرًّا وفرًّا، كما تمثّلت هذه الحركية أيضاً في العمل التجاري البعيد المدى، العابر الأقاليم والقارات،

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم،» الآية ٣٧.

القائم على التنقل والحركة المستمرة، جنباً إلى جنب مع القوافل البدوية الحارسة إياه والمتحركة معه عبر طرق التجارة البعيدة.

وبالمقابل، فإن المهن والأعمال المرتبطة بالسكون والقرار، كالزراعة والصنائع والحرف المهنية واليدوية، ظلت من الأنشطة غير المحترمة وغير المقدّرة في معايير أهل «الحراك» من رعاة وتجار، رغم انتاجيتها، ورغم حاجتهم اليها. وما زالت هذه المعيارية تعرقل خطط التنمية العربية والتطور التقاني (التكنولوجي) إلى اليوم مع استمرار النظرة الدونية إلى أعمال الصناعة والزراعة، وما لها من علاقة بالعمل المهني المرتبط أصلاً بالاستقرار في الأرض[4] (يلاحظ أن «مهنة» و «مهانة» في اللغة العربية من جذر لغوي واحد).

٣ ـ وثمة جدلية ثالثة من نوع آخر تعتمل في طبيعة المكان العربي والجغرافيا العربية هي المفارقة والمواجهة بين الانبساط السهلي المنخفض (سواء في الصحراء أو الريف أو المدينة) والارتفاع الجبلي المتمنّع. فعلى امتداد الانبساط المنخفض سادت «عروبة الأغلبية» لغة وثقافة ومذهباً، وحيثما كان ارتفاع متمنّع، فثمة «اختلاف» ما، أو «مغايرة» ما لعروبة الأغلبية، قومياً أو لغوياً أو مذهبياً.

كانت هناك أولاً الارتفاعات المتمنعّة الثلاثة التي حالت تاريخياً دون انتشار حركة التعريب وتوسعها أكثر مما انتشرت وتوسعت، أي التي حددت الوطن العربي حيثما تحدد، وهي التي تمثل اليوم قوى «الجوار» غير العربية الرئيسية الثلاث. (فهل هي مصادفة أن تكون جميعها هضاباً مرتفعة متمنعة؟) وهي: هضبة الأناضول (التركية) وهضبة فارس (الايرانية) وهضبة الحبشة (الاثيوبية). انتصبت هذه الهضاب المتمنعة الثلاث أمام موجات الهجرة العربية فلم تتعرب بشرياً ولغوياً، وان اجتازها الاسلام وتجاوزها. واذ تعرب بالتدريج كيان

---

(٤) هذه المقابلة بين قِيَم التحرك والتنقل وقيَم السكون والاستقرار جعلت مفكراً عربياً معاصراً يطالب دعاة الوحدة العربية: «أن يتعرضوا لهذا الأصل المزدوج من القيم، وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة العربية بين نموذجين مختلفين من القيم أصل أحدهما بدوي، وأصل الآخر زراعي». انظر: فؤاد زكريا، «التخلف الفكري وأبعاده الحضارية،» ورقة قدّمت الى: **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي: وقائع ندوة الكويت ما بين ٧ ـ ١٢ نيسان/ ابريل ١٩٧٤**، إعداد واشراف شاكر مصطفى (الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، ١٩٧٥)، ص ٣٥٥. ولكن من وجهة فلسفية وحضارية عامة بدا هذا التقابل بين السكون والحركة ـ في مجتمعات المنطقة العربية ـ لمفكر عربي آخر بمثابة عنصري الوجود واكتمال المدنية بين مصر الزراعية الممثلة روح السكون والعرب الممثلين روح الحركة: «لا ريب عندي أن مصر والعرب طرفا نقيض. مصر هي الروح، هي السكون، هي الاستقرار، هي البناء... والعرب هي المادة، هي السرعة، هي الظعن، هي الزخرف؛ مقابلة عجيبة: مصر والعرب وجها الدرهم وعنصرا الوجود... اني أتمنى... زواج الروح بالمادة، والسكون بالحركة، والاستقرار بالقلق، والبناء بالزخرف... تلك ينابيع فكر كامل ومدنية متزنة...». انظر: توفيق الحكيم، **تحت شمس الفكر** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ٥٩ ـ ٦٠، من رسالة لطه حسين في الثلاثينيات، وهي مقارنة ان دلت على شيء، فانما تدل على تباين العناصر المعتملة في طبيعة المكان العربي، والمكوّنة بالتالي الشخصية الجماعية العربية. ويتوقف الأمر على الوعي العربي والارادة العربية في صقلها وتهذيبها لصبها في قالب متناسق... أو تركها هكذا في وضعها التنافري الخام.

حضاري كبير، مثل مصر، لانبساطها السهلي وإحاطة الصحراء المنبسطة بها من ناحيتيها المشرقية والمغربية، فإن مرتفعاً جغرافياً كالأناضول قاوم التعريب لتمنعه أمام قوافل الجمال العربية التي لم تكن قادرة بحكم تكوينها على اختراق المرتفعات الصخرية الحادة أو الشديدة البرودة. وظلت مرتفعات الأناضول متمنّعة إلى أن استوطنها الجنس التركي الذي مكّنه تدجينه الجمل البخاري الآسيوي (ذي السنامين) من اختراقها وصعودها. وفي شرق افريقيا والقرن الأفريقي تعرّبت وأسلمت الأراضي المنبسطة المحيطة بالهضبة الحبشية وبقيت هذه الهضبة تقاوم التعريب والأسلمة. كما قاومت افريقيا الاستوائية من جنوب السودان إلى السنغال التعريب والأسلمة لتمنّع غاباتها على الجمل العربي.

وفي داخل الوطن العربي، بحدوده السياسية الحالية، تمنعت المرتفعات الكردية في الشرق والمرتفعات الأطلسية البربرية (والقبيلية الأمازيغية) في الغرب أمام محاولات التعريب. أما في الموطن العربي الأول (الجزيرة العربية وهلالها الخصيب) فإن جميع المرتفعات والجبال، وان كانت عربية، تميزت من الانبساط الصحراوي والسهلي بمذاهب خاصة من جبال عُمان واليمن في أقصى الجنوب. . . إلى جبال سوريا ولبنان في أقصى الشمال.

هكذا تحددت جدلية «المنخفض» السهل و «المرتفع» المتمنّع في طبيعة المكان العربي وانعكست، بالتالي، آثارها القومية والسياسية والمذهبية. وكان الأساس المادي التاريخي لهذه الجدلية مدى قدرة الجمل العربي، الناقل للمادة البشرية العربية وللقوة والثقافة العربية، في ذلك الحين، على الوصول والاختراق. وهي ظاهرة لخّصها ابن خلدون ببساطة في «ان العرب لا يتغلبون إلا على البسائط». وهكذا تحدد تاريخياً الوطن العربي، خارج الجزيرة العربية: فحيثما كان انبساط أرضي سهل كان ثمة تعريب وسيادة للأغلبية (العربية السنية)، وحيثما تمنّعت الجبال والهضاب كان إما انقطاع للعروبة وللوطن العربي وإما تعدديات، إثنية لغوية، أو مذهبية في داخله.

وبالنسبة إلى الهضاب الأجنبية الثلاث فان حدود الوطن العربي تتحدد بها، لا بحدوده الذاتية. ومن الهضبتين التركية والفارسية انحدرت تاريخياً موجات الفتوح والغزو. كما تتمتعان إلى اليوم بميزة المبادرة الهجومية العسكرية من أعلى إلى أسفل. وتحتكر الهضبتان التركية والحبشية أغلب منابع ومصادر المياه المنحدرة إلى الوطن العربي.

٤ ـ وبنظرة الطائر الشمولية إلى الوطن العربي، نرى انه عبارة عن «مربع ايكولوجي» يتكوّن من أربع بيئات متباينة، وهي بيئات قد تتواجد وتتجاور في القطر العربي الواحد.

وقد جرى الحديث عادة عن «المثلث الايكولوجي» العربي المكوّن من المدينة والبادية والريف. ولكن الريف في الواقع ينقسم قسمين متمايزين؛ وهما: الريف السهلي المنبسط، والريف الجبلي المنعزل المتمنّع. ويتصف الريف السهلي بالخضوع للمدينة أو للبادية وبتماثله أو تعايشه مذهبياً مع مذهبيتهما. أما الريف الجبلي المتمنع فانه مسكون عادة بقبائل مستقلة ذاتياً ومسلّحة ومقاتلة، تتخذ مذاهب معارضة ذات طابع خاص. هكذا فنحن أمام «مربع ايكولوجي» عربي من أضلاع أربعة هي: المدينة ـ البادية ـ الريف ـ الجبل. والتفاعل

والصراع والتكامل بين هذه الأضلاع اجتماعياً وسياسياً ومذهبياً يمثل قاعدة المحرك في صيرورة التاريخ العربي وسيره. وأي محاولة لخلق المجتمع العربي الموحد لا بد من أن تنطلق من إزالة التناقضات الهيكلية التاريخية بين هذه البيئات الأربع. كما ان أي محاولة لفهم دقائق التاريخ العربي وخصائصه لا بد من أن تقوم على فهم آليات العلاقة والتفاعل بين هذه البيئات في هذا المربع.

٥ ـ أما دقة الموقع العالمي للوطن العربي بين القارات الثلاث، وفي قلب العالم القديم، فانها تتمثل من ناحية في هذا التوسط والتحكم في الموقع الاستراتيجي والممرات الدولية الحساسة إذا كان الوطن العربي ـ داخلياً وقومياً ـ في حالة قوة. أما في حالة الضعف والتفرق فان هذه الميزة ذاتها تنقلب سلباً وتصبح مدعاة إلى اقتسام الآخرين والقوى الدولية نفوذ هذه المنطقة. وعبر التاريخ مثّل هذا الموقع معبراً وملجأ لمختلف الأقوام من مختلف الجهات، كان آخرها الاختراق الاسرائيلي. لذلك لم تتح للعرب العزلة التاريخية اللازمة لتقرير المصير القومي وتحقيق الانطلاقة النهضوية دون مداخلات ومؤثرات معيقة. وبينما يتعرض الوطن العربي من مختلف جهاته لمداخلات ومؤثرات متناقضة من الجوار الخارجي، القريب والبعيد، تباعد الفراغات الصحراوية الداخلية بين أجزائه وأقطاره فتقلل من قوة تفاعلها في ما بينها، خاصة مع عدم وجود وسائل الاتصال والإيصال الكفيلة بالحفاظ على الرابطة القومية، ومع غياب مركز الثقل القومي القادر على لم الأطراف في نظام واحد. وقبل أن يظهر الاستعمار و «يجزأ» الوطن كانت تلك الفواصل والحواجز الصحراوية الشاسعة هي عامل «التجزئة» الأول والأكبر في الوطن العربي.

* * *

ومما لا شك فيه أن التنوّع بين أقاليم الوطن العربي يمثل تكاملاً خصباً في مجالات عدة تناولها الباحثون من قبل، ولا نرى داعياً لتكرارها. ولكن تحويلها إلى واقع يتوقف على مدى تصميم الإرادة القومية. وهذا يعني أيضاً أن تضافر الإرادة القومية من شأنه أن يحوّل العديد من السلبيات والتحديات والمعوقات التي سلّطنا عليها الضوء هنا إلى عناصر قوة وتكامل وتنوع متوازن مثمر. وهي سلبيات ومعوقات أردنا تبيانها ضمن المعطيات الجغرافية للمكان العربي، لأن الايديولوجيا القومية الرومانسية أغفلتها أو جهلتها فوقعت ضحية تناقضاتها. ولا بد من الوعي المتبصّر بها لتحويلها إلى عناصر قوة.

وتبقى الاشارة، إنصافاً لهذه الأمة في ما يعتريها من صعاب، إلى انه بينما تمثل المعطيات الجغرافية لأمم أخرى بوتقات ضم وصهر، بما توفره لها من وحدة طبيعية عضوية في الاقليم والأرض، وما تحيطه بها من «جسم» طبيعي مادي متماسك يحتضن «الروح» القومية ويزيدها قوة وحصانة ومناعة طبيعية، فان الطبيعة المنبسطة والمنفتحة والمتباعدة لامتداد الاقليم العربي الشاسع بين القارات وفي وسط العالم تحمّل الإرادة القومية العربية أعباء مثقلة، وتمثل تحدياً واختباراً لها. فهو اقليم يستمد وحدته من وحدتها، ولكن وحدتها ليست مستمدة بالضرورة وبشكل تلقائي من طبيعته الجغرافية وتباين عناصره، وتعدد معوقاته وتفرده المكاني الصعب.

وباختصار، فان هذا المكان يمكن أن يكون أمنع الأمكنة وأكثرها امتيازاً عندما تصبح الجماعة العربية بذاتها في حالة قوة فتمدّه قوة من قوتها وتماسكاً من تماسكها. . . لكنه بمثابة الكارثة الطبيعية عندما تضعف هذه الجماعة وتتشتت فوق هذا المنبسط المنخفض المفتوح من الأرض الذي لا يوفر لأهله حصانة طبيعية، أو ملجأ متمنعاً حصيناً وقت الضيق والشدّة، بانفتاحه السهل غير الممتنع أمام كل القادمين من كل الجهات.

ثانياً: خصوصية الجدلية العربية التاريخية والتكوين المزدوج للشخصية الجمعية

ليس ثمة قانون جدلي آخر قادر على تفسير الخصوصية المثقلة للتاريخ (وللحاضر) العربي الإسلامي في ظواهره الكبرى، بل وفي خوافيه وغوامضه العصية على مناهج التفسير الأخرى، غير قانون الجدلية المتعددة الأوجه والتجليات، والنابعة من الطبيعة المتميزة للمكان العربي المختلف جذرياً عن غيره في تركيبته الأساسية، ألا وهي الجدلية المعتملة ـ بدايةً ـ بين بنية البادية وبنية الحاضرة، ومن ثم بين القوى الرعوية وخصائصها وطبيعتها من ناحية، والقوى الحضرية وخصائصها وطبيعتها من ناحية أخرى حيث تقابلت وتجاورت، كما لم يحدث في أية منطقة أخرى في العالم، ومنذ فجر التاريخ، أجدب مناطق البداوة الطليقة مع أعرق مراكز العمران والابداع الحضاري المنتظم في بناء المدن وتأسيس الدول واستنباط العلوم وتقنين الشرائع وتنظيم الجيوش. وعلى الرغم من أن الجانبين دخلا في عملية متكاملة معقدة من التفاعل والصراع والتبادل والتعاون، إلا ان الجدلية المتوترة المتصلة بين النقيضين لم تصل إلى «مندمج» أو «مركب» مستقر ثابت، بالنظر إلى تتابع موجات الاجتياحات البدوية عبر التاريخ من داخل المنطقة، ومن خارجها بشكل أخطر، دون توقف، وكذلك لتوالي موجات التصحّر الطبيعي في المنطقة، الأمر الذي جعل الحضارة والمدينة والدولة في حالة نشوء وتحلل مستمرين دون تراكم منتظم ثابت ومتصاعد، كما في تجارب الحضارات والدول والأمم الأخرى. لذلك فقد اتخذت هذه «الجدلية الناقصة». . . الناقصة بحكم عدم اكتمالها تاريخياً وتمخّضها عن مركّب مكتمل، مستقر، تام التكوين. . . اتخذت شكل «الدورة» المتكررة وعرفت اصطلاحاً بـ «الدورة الخلدونية» نسبة إلى ابن خلدون الذي رسم اطارها النظري تاريخياً واجتماعياً.

أما علي الوردي ـ وهو من أبرز المهتمين بها في العصر الحديث ـ فقد أطلق عليها «ظاهرة المد والجزر» بين البداوة والحضارة: «ذلك أن الحضارات التي نشأت (في المنطقة العربية) كانت متفرقة في بقاع متباعدة كأنها واحات تكتنفها الصحراء من معظم جوانبها. ولهذا كان الصراع بينها وبين البداوة شديداً ومتتابعاً منذ أقدم الأزمان. وهذا هو الذي جعل الحضارة والبداوة في هذه المنطقة في مد وجزر، مرة بعد مرة»[٥].

---

(٥) علي حسين الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث (بغداد: جامعة بغداد؛ مطبعة العاني، ١٩٦٥)، ص ١٦.

واذ اتصفت مناطق العالم الأخرى إما بكونها صحارى تغلب عليها البداوة، وليس لقوى الحضارة المستقرة المستمرة بها سوى أثر ضئيل، كصحارى آسيا الوسطى، وإما بكونها كتلاً حضارية كثيفة من العمران والزراعة المتصلة الممتدة قادرة على رد الاجتياحات الرعوية أو امتصاصها دون عسر كالحضارة الصينية، مثلاً، التي «كانت من السعة والكثافة بحيث استطاعت أن تهضم الموجات المغولية القادمة اليها وتذيبها في البوتقة الصينية الكبرى»[٦]، وأن تنجز بناء سور الصين العظيم للفصل بين عالمها الحضاري وعالم البداوة في آسيا الوسطى (الذي تدافعت موجاته بالتالي نحو المنطقة العربية التي بقيت مفتوحة ومخترقة بلا أسوار. . .)، هكذا لم يتعرض أي نوع من هذه المناطق لحدّة وخصوصية الجدلية بين البداوة والحضارة كما حدث في المنطقة العربية التي «تتميز عن جميع مناطق العالم بكونها قد جمعت منابع البداوة والحضارة بشكل خاص وعلى نطاق واسع جداً. ولهذا صحّ القول بأن المجتمع العربي هو أكثر المجتمعات في العالم معاناة للصراع بين البداوة والحضارة، وتأثراً بها. . . على مدى الأجيال»[٧].

ولم يقتصر أثر هذه الظاهرة في الجانب السياسي أو العسكري وحده. فهي لاستمرارها وتكرار صراعاتها خلّفت آثاراً عميقة في التكوين المجتمعي للشخصية العربية جعلها تعاني حسب تعبير الوردي: «صراعاً اجتماعياً ونفسياً على توالي الأجيال»، ذلك: «أن البداوة والحضارة متعاكستان في كثير من قيمها الاجتماعية. . . والهدف الأساسي الذي تسعى نحوه البداوة هو على النقيض مما تسعى إليه الحضارة»[٨].

وهذا الازدواج القِيَمي قد يفسّر التناقض في المسلكيات العربية وعدم التناسب بين انجازات العرب الرائعة من ناحية، وكبواتهم المفجعة من ناحية أخرى.

وعندما نتحدث عن جدلية البداوة والحضارة من منظورنا هذا فعلينا ألّا نحصر رؤيتنا في النطاق الضيق لتعريف علم الاجتماع المدرسي لكل من النمط البدوي والنمط الحضري في تمايزهما الاجتماعي الشكلي أو الظاهري المباشر. إن الجدلية التاريخية للتفاعل والصراع المعقّد والمتشابك بين القوى الرعوية والقوى الحضرية، وما تداخلت في آلياته من تكوينات وبنى وعصبيات قبلية عربية وأعجمية امتدت من البادية إلى صميم الحاضرة وانعكست في البنى الفوقية من ايديولوجيات سياسية ومذاهب دينية وقيم اجتماعية وأنماط فكرية. . . نقول إن تلك الجدلية يجب أن تؤخذ في اطارها التاريخي والمجتمعي الواسع، وأن ينظر في مختلف الآثار الاجتماعية والسياسية والحضارية المترتبة عليها، وأن يتم استقراء ما نجم عنها من قوانين وظواهر تاريخية ومجتمعية مصاحبة لا تقل عنها أهمية وأثراً (وذلك ما نهدف إلى تبيانه في هذا المخطط الأولي لاعادة كتابة التاريخ العربي).

ففي ضوء هذه الجدلية، ومن منظور القوانين والآليات الناجمة عنها يمكننا أن نفسر موضوعياً عدداً من الظواهر الكبرى في الحياة العربية، السياسية والحضارية، ماضياً وحاضراً.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

إن هذه الرؤية يمكن أن تمدنا بفهم متماسك ومترابط الحلقات لظواهر تمتد من القطيعة بين حضارات الشرق الأدنى القديم والحضارة العربية الاسلامية، إلى تفسير الحركة التاريخية الاسلامية ذاتها، إلى فهم موضوعي أفضل لأحداث الفتنة الكبرى وتعطيل الشورى في صدر الاسلام، وهي الأحداث التي ما زال المسلمون يفسرونها ذاتياً، وكذلك لظاهرة الذبول السريع للتيار العقلي في الحضارة الاسلامية، وحركة الارتداد ضده، إلى تبيّن أسباب التناقض المستحكم بين المجتمع الأهلي والسلطة، وبين قوى الانتاج وقوى الحكم في المجتمعات العربية، إلى تفسير عدم نشوء اقطاع حقيقي، بالمعنى الانمائي للمقاطعات في تاريخ المنطقة، الأمر الذي تطلب بقاء الدولة القطرية المعاصرة كل هذا الوقت للتعويض عن ذلك، إلى الإسهام في تفسير لماذا لم يتحوّل النظام التجاري المتقدم في تاريخ الاسلام إلى مرحلة الرأسمالية.

هذا بالإضافة إلى الكشف عن ظاهرة التأرجح بين الدولة وحالة «اللادولة» بما أدى إلى تغييب ظاهرة الدولة في مراحل عديدة، ومناطق عربية كثيرة، بكل ما يعنيه ذلك من افتقاد التجربة والخبرة السياسية عند الغرب (فالدولة مدرسة السياسة)، وما يعنيه أيضاً من تأخير لمراحل تالية لا تتم إلا باكتمال بناء الدولة من تنمية وتحديث وتوحيد، وإرساء الديمقراطية في ظل دولة مهيّأة ومكتملة النمو، وأخيراً لا آخراً، إلى تفسير ظاهرة العجز التاريخي للمجتمعات المدينية العربية عن حكم نفسها والتعبير عن ارادتها وأيديولوجيتها المدينية، وذلك بخضوعها المزمن للسلطة الرعوية، ثم السلطة الأجنبية الحامية، وأخيراً للقوى الريفية التقليدية في الداخل، الأمر الذي أعاق نشوء وتطور المجتمع المدني العربي وقواه ومؤسساته ومفهوماته التي تمثل شروطاً أولية وضرورية لنشوء الديمقراطية القادرة على التفتح والاستمرار والتطور.

بعض هذه القضايا والتفسيرات عالجناه في أبحاث قائمة بذاتها، وبعضها سنشير إليه في هذا البحث بايجاز. وليس القصد اعطاء استنتاجات نهائية وانما طرح هذه القضايا للنقاش من منظور هذه الرؤية.

ومن حيث المدى المكاني لهذه الجدلية، فعلينا ألا نحصر طرفيها في النطاق العربي وحده ـ كما فعل ابن خلدون ـ خاصة في ما يتعلق بتأثير القوى الرعوية، بل أن ننظر اليها في اطارها الجغرافي الأوسع، الإطار القاري الشامل المتطابق تاريخياً مع دائرة انتشار الاسلام، والمحيط بالمنطقة العربية من أطراف الصحراء الافريقية الكبرى إلى أقاصي صحارى آسيا الوسطى ـ بالذات ـ حيث انطلقت القوى الرعوية الآسيوية (قوى البداوة الأعجمية) التي تحكّمت في المصير السياسي والحضاري لمجتمعات المنطقة العربية، بدرجة أو بأخرى، طوال ما يقرب من ألف عام، بدءاً من الموجة الآسيوية الخطيرة الأولى التي تسرّبت إلى مركز الدولة والحضارة في عهد المعتصم (والتي لم يلتفت البحث التاريخي إلى آثارها التدميرية الخفية بدرجة كافية بعد)، وانتهاء بالموجة التركية الأخيرة المتمثلة في السلطة العثمانية التي لا يغير تصورها ـ ايديولوجياً ـ كدولة خلافة اسلامية من واقع كونها قوة ذات منشأ وتنظيم سلطوي رعوي وقيم رعوية، بخلاف دولة الخلافة الاسلامية الأولى التي غلب عليها الطابع والتوجّه الحضري

بالتأثير المباشر لحركة الاسلام الحضارية في بداية انطلاقتها، وقبل أن يحتويها تيار البداوة الآسيوية. . . هذا التيار الذي يحتاج إلى مزيد من التنبه في سياق التاريخ العربي الاسلامي والذي مثّل في الواقع ـ وفي مفارقة تاريخية ـ «ردة» طويلة الأمد ضد حضارة الاسلام ودولته تحت ستار اعتناقه الإسلام (وهو محذور كان الاسلام يتحسب له عندما خاطب القرآن الكريم بدو العرب بالقول: ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾[9].

أما بدو آسيا الوسطى فلم يسمح الظرف التاريخي باخضاعهم لهذا التهذيب والتحضير الاسلامي، وفرضوا أنفسهم على الاسلام وحضارته ودولته بدافع الحاجة إليهم ـ كما فعل المعتصم ـ أو بقوتهم القتالية المجردة كما فعلوا في موجاتهم المتتالية في ما بعد.

ولكن رجال الدين المسلمين الذين كانوا على درجة من وعي خطورة هذا الارتداد الحضاري، الذين لم يؤخذوا بالإسلام الظاهري لهذه القوى الرعوية (مثلما لم يؤخذ به الاسلام في زمن الوحي، كما تقدم في الآية الكريمة) كانت لهم نظرة مغايرة لإسلام هؤلاء وشبيهة بالموقف القرآني؛ **الأول**، يقول الإمام الشيخ محمد عبده عنهم: «استبدوا بالسلطان. . . وصارت الدولة في قبضتهم، ولم يكن لهم ذلك العقل الذي راضه الاسلام، والقلب الذي هذبه الدين، بل جاءوا إلى الاسلام بخشونة الجهل، يحملون ألوية الظلم، لبسوا الاسلام على أبدانهم ولم ينفذ شيء منه إلى وجدانهم. وكثير منهم كان يحمل إلهه معه، يعبده في خلوته، ويصلي مع الجماعات لتمكين سلطته»[10].

وهذا لا يعني أن أفراداً منهم لم يحسن اسلامهم، لكن المعول في التاريخ على تأثير القوى والكتل الاجتماعية الكبيرة وليس على الحالات الفردية التي كثيراً ما تستخدم ـ بشكل غير منهجي ـ كشواهد على طبيعة التاريخ العربي والاسلامي في مجالات عديدة.

وأيًّا كان الأمر، فان عدداً من الدارسين العرب المعاصرين ـ المتأثرين بالنهج الخلدوني خاصة ـ ما زالوا مقتصرين في نظراتهم مكانياً وميدانياً على تحليل أثر البداوة العربية، كما فعل ابن خلدون دون التمعن بدرجة كافية في تأثير هذه البداوة الآسيوية الأكثر تخلّفاً والأشد وطأة. وهذا لا يعني أن البداوة العربية ليست بذات أثر، ولسنا بصدد الدفاع عنها لاعتبار قومي أو غيره، فقد كان تأثيرها كبيراً في صياغة الجدلية التاريخية بين البداوة والحضارة في المنطقة العربية، كما عاد تأثيرها عندما ضعفت الخلافة المركزية الحضرية في بغداد فتنافست قوى السلطة الرعوية الآسيوية في حكم بعض ولايات المشرق، أما في الجزيرة العربية وأطراف الهلال الخصيب فقد ظلت البداوة إلى وقت قريب قوة سياسية وعسكرية أساسية.

كما كان تأثير أعراب بني هلال وبني سليم كاسحاً لبعض الوقت في أنحاء من المغرب. وهذا ما ظلل في الواقع رؤية ابن خلدون ـ على سلامة منطلقها العلمي ـ فقصرها على

---

(٩) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

(١٠) محمد عبده، الاسلام بين العلم والمدنية، عرض وتحقيق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٩)، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

البداوة العربية وسلبياتها، بينما كانت البداوة الآسيوية الأعجمية هي التي تتحكم بدرجة أكبر في مقدرات الحضارة العربية، وفي مصير الأمة العربية بادية وحاضرة (ولم يكن ابن خلدون الذي قابل تيمورلنك أثناء حصاره دمشق بعيداً عن هذا المشهد). وعندما سقطت الحواضر العربية أمام المد الرعوي الآسيوي ظلت البوادي العربية مصدر المقاومة العربية الوحيدة. كما ان القبائل العربية المهاجرة هي التي واصلت عملية التعريب الاجتماعي واللغوي والثقافي، في وادي النيل والمغرب الكبير خاصة، عندما فقدت السلطة العربية دورها السياسي في ظل الأتراك ولم تعد الدولة بقادتها من الأعاجم مهتمة بمواصلة التعريب، بل أصبح التحدث بالعربية في دوائر الحكم التركية أمراً معيباً.

والواقع ان المد الآسيوي لم ينته بعد ولم يصبح من مخلفات التاريخ. إن موجة آسيوية جديدة ـ ضمن موجاته العديدة ـ تؤكد حضورها بل ضغطها الآن على المنطقة العربية على امتداد المسافة من تركيا إلى ايران إلى جمهوريات آسيا الوسطى الجديدة. وهي موجة ـ كسابقاتها ـ تؤكد حقها في الوصاية والهيمنة والتأثير باسم الاسلام، ويغريها «الفراغ الاستراتيجي» الراهن في المنطقة العربية على التقدم... وهي هذه المرة تنسج علاقات المصالح والتحالف مع قوى آسيوية هائلة من ورائها في الشرق الأقصى على رأسها القوة الصينية الكثيفة، طامعة في أن تسندها في اندفاعتها الجديدة...

التاريخ يعيد نفسه؟

إذن فلنتعرّف إليه جيداً، كي لا نعيد أخطاءه.

ثالثاً: التحدي الأكبر في المنطقة العربية: التقطع والانقطاع في الحضارة والدولة ـ تعددية الشرك (التقطع المكاني + الزماني = انقطاع حضاري + سياسي)

نتيجة العوامل الثلاثة التالية مجتمعة:

١ ـ امتداد الفراغات والحواجز الصحراوية المجدبة والشاسعة بين مراكز التحضر والعمران (عامل الانقطاع الصحراوي).

٢ ـ تعاقب موجات التصحر والجفاف المناخي في تاريخ المنطقة (عامل التصحّر الطبيعي).

٣ ـ تتابع موجات الاجتياحات الرعوية (البدوية) على مراكز الحضارة والدولة (عامل التصحر الاجتماعي).

نتيجة هذه العوامل، لم تتمكن الحضارات والدول المتعددة في المنطقة، منذ تاريخ

الشرق الأدنى القديم، من التواصل مكانياً وزمانياً في حضارة متصلة، غير منقطعة، واحدة، وفي دولة موحّدة مترابطة الأجزاء دائمة وثابتة.

فعلى تقدم تلك الحضارات والدول وأسبقيتها بمنظور التاريخ العالمي وليس الاقليمي فحسب، في تأصيل الحضارة وتأسيس العلوم واستنباط القوانين والشرائع ووضع نظم الحكومة والدولة والجيوش النظامية في كل من وادي النيل ووادي الرافدين والممالك اليمنية والمدن السورية، فإن تلك الحضارات والدول عاشت أزماناً (عصوراً) مختلفة، وانحصرت مكانياً في مناطقها إلى حد كبير، واختفى بعضها تحت رمال التصحّر، وبتأثير الاجتياحات البدوية، فغابت منجزاتها الحضارية والسياسية من حلقات التطور العام في المنطقة. وانقطعت من سلسلته، وكان لا بد من اعادة التجربة مرات أخرى في الحضارة والدولة في أمكنة وأزمنة أخرى، الأمر الذي استنزف طاقات تاريخية وبشرية وحضارية هائلة مقارنة بتجارب الأمم المستقرة الأخرى التي لم تتعرض مسيرتها الحضارية والسياسية لمثل هذه الانقطاعات.

هذه الجدلية المعتملة في طبيعة المنطقة ونسيجها العام بين الصحراء والعمران، وبين الجدب والاستزراع، وبين الترحل والاستقرار، أي باختصار بين البداوة والحضارة، أدت إلى خلق هاتين القطيعتين الخطيرتين في تاريخ المنطقة منذ بداية مسيرتها الحضارية وهما:

١ ـ **ظاهرة القطيعة في استمرارية التاريخ الحضاري**، وذلك بفصل حلقاته زمنياً بعضها عن بعض بفترات من التصحّر أو التخريب الرعوي، وبانفصال مراكزه مكانياً عن بعضها بالفراغات المجدبة الشاسعة في طبيعة المنطقة الجغرافية. ان مراكز الاستقرار والتحضر لا تتوقف عن انتاج الحضارة ومقوماتها... غير أن هذه العوامل تحاصر هذا النتاج وتجزّئه وتغيّبه وتحول دون انطلاقه في تيار شامل غير متقطّع كما في أقاليم العالم التي تسمح طبيعتها الجغرافية بمثل هذه الاستمرارية.

٢ ـ **ظاهرة القطيعة في استمرارية التاريخ السياسي**، التي يمكن أن نعبّر عنها أيضاً بظاهرة التأرجح بين وضعية «الدولة» و «اللادولة» في تاريخ المنطقة، قديماً وإلى وقت قريب، بسبب استحالة تأسيس دولة ثابتة على قاعدة أرضية اقليمية محمية متصلة بلا فجوات صحراوية مفرغة، أو على بنية مجتمعية حضرية موحدة النسيج بلا اختراقات واجتياحات رعوية، الأمر الذي جعل محاولات إقامة الدولة في المراكز الحضرية المتباعدة عرضة للإجهاض المتتابع، وأتاح للكيانات القبلية والمحلية والطائفية التي ـ هي نقيض الدولة وبديلها ـ فرص الاستقلال الذاتي والتمتع بوضعية «اللادولة» في كثير من فترات التاريخ. والواقع ان القطيعة في الحضارة تستتبع قطيعة في الدولة، حيث لا يمكن اقامة سلطة سياسية منظمة إلا فوق قاعدة من الاستقرار والانتظام الحضاري.

من هنا هذا التأرجح المستمر في تاريخ المنطقة (منذ عصر الكيانات القبلية إلى عصر الكيانات القطرية) بين قطب التوحّد في كيان كبير واحد، وبين قطب التجزؤ إلى كيانات صغيرة متنافسة... دون حسم تاريخي نهائي، لصالح أي من القطبين. وذلك ما يجعل التصور القائم على فرضية تواجد دولة تاريخية ثابتة بصفة مستمرة في تاريخ المنطقة القديم أو

الوسيط والحديث موضع تساؤل جدي، وكذلك مختلف الاستنتاجات المترتبة عليه، وان كانت الصورة لا تكتمل بطبيعة الحال دون الأخذ في الاعتبار الدول الموحّدة الكبرى التي توالت على مسرح التاريخ في بعض العصور.

رابعاً: الحركة الاسلامية: التواصل ضد الانقطاع، وحسم الجدلية لصالح استمرارية الحضارة والدولة

جاءت الحركة الاسلامية في التاريخ بطبيعتها وتعاليمها ونظمها الحضرية والدولوية (نسبة إلى دولة) لتمثل ثورة ومواجهة القطيعة الحضارية والقطيعة السياسية في تاريخ المنطقة بانطلاقها من أم القرى في وادي القرى،أي من بيئة المدن، وبدعوتها إلى تعميم المجتمع الحضري بتحضير البدو، وبناء الأمصار، واقامة المجتمع السياسي الموحد والدائم، أي الخروج من حالة اللادولة الصحراوية الرعوية إلى حالة الدولة العمرانية المدنية المنظمة بقانون الشريعة.

هذا مع تنديدها دينياً بشكل خاص، وبدرجة متواترة لافتة، بالحالة البدوية الرعوية (الأعرابية) التي ترمز في الواقع إلى القطيعتين معاً: قطيعة الحضارة وقطيعة الدولة، أو المجتمع السياسي المنظم والموحد، حيث تضمّن القرآن الكريم قرابة عشر آيات صريحة في التنديد بالوضعية البدوية (الأعرابية) باعتبارها حالة لاحضرية، ولانظامية، نافياً عنها امكانية تمثل الايمان السليم حتى لو أسلم أهلها. كما اشتمل الحديث النبوي الصحيح، في البخاري ومسلم، على عدد مماثل من هذه الاشارات الحافلة بالدلالة المجتمعية التحضرية، فضلاً عمّا توصل إليه المسلمون في عصر النبي ﷺ وصحابته من كراهية التعرّب بعد الهجرة إلى المدينة، أي الارتداد من الحالة الحضرية إلى الحالة الرعوية واعتبارهم ذلك من الكبائر، وما انعكس في الفقه الاسلامي تبعاً لذلك من احكامٍ متعددة لا يخفى تفضيلها حياة الحاضرة والأمصار على حياة البادية والبداوة.

هذه المعطيات والحيثيات الدينية الاسلامية ـ من صميم القرآن الكريم والسنّة النبوية ـ لا نجد لها تفسيراً مترابطاً مقنعاً في التفاسير الدينية التقليدية الشائعة ولا في الخطاب الديني المثالي الوعظي المعاصر بصفة عامة، رغم التمسك النصي والحرفي المعتاد في الحالات الأخرى بلفظة واحدة في القرآن أو الحديث لاستصدار فتاوى التحريم والتحليل والأحكام الدينية الأخرى. فما مغزى وتفسير هذا التواتر في القرآن الكريم والسنّة النبوية والفقه الاسلامي ضد مواضعات الحالة الرعوية، والحرص اللافت على تفضيل الحالة الحضرية؟

لو نظرنا إلى المسألة من زاوية التعاليم المجردة بمعزل عن طبيعة واقعها المجتمعي، لما تطلب الأمر مثل هذا التمييز القاطع على الصعيد الواقعي بين حاضرة وبادية من قبل رسالة دينية عامة كالرسالة الاسلامية. ولكن ها نحن نجد الاسلام يحمل الوعي الواضح لطبيعة العلاقة بين الأفكار والنظم وبين بيئتها المجتمعية والحضارية، ويذهب عملياً إلى أبعد من

ذلك بالنص صراحة على أن عقيدته وشريعته ونظمه وقيمه تتطلب الارتفاع إلى مستوى تحضري ومجتمعي معين حتى يتمكن الناس من ممارستها وتطبيقها كما يجب أن تكون. وانه لا يمكن المسلم أن يكون مسلماً ومؤمناً حقيقياً، إلا إذا أثبت بالمعايشة الملتزمة والمنتظمة جدارته التحضرية، أولاً، بحمل ميزة المسلم ورسالة الاسلام.

ومن صميم هذا الموقف الاسلامي يمكن أن ينشأ في الواقع «علم اجتماع اسلامي» طالما تمّ التحدث عنه نظرياً.

والمحصلة ان الاسلام بهذا الموقف قد كشف وعياً عميقاً بخطورة الجدلية المعتملة بين البادية والحاضرة في حياة المنطقة، وانه قد انتصر بشكل حازم للثانية ضد الأولى لتجاوز هذا الصراع بينهما، لصالح الحضارة المستمرة المستقرة، التي لا يمكن أن تتحقق رسالة الدين الحق إلا في اطارها، وذلك بانهاء القطيعتين: الحضارية والسياسية.

خامساً: الردّة والفتنة الكبرى:
نزعات العودة إلى التقطع والانقطاع

جاءت الفتنة الكبرى في صدر الاسلام، خروجاً على هذا التوجه الاسلامي الجديد، ودلالة على ان جذور الانقطاع السياسي في مجتمعات المنطقة ما زالت قوية التأثير.

لقد اختلف المسلمون وتنازعوا ـ وما يزالون ـ بشأن تفسير أحداث تلك الفتنة الكبرى وبواعثها وشخوصها، وانقسموا حيال ذلك مذاهب وفرقاً شتى، ولجأوا إلى أساليب كلامية ومعايير دينية وأخلاقية في الحكم عليها بين تفسيق وتكفير.

ولكنّا من وجهتنا هذه يمكن أن نؤشر إلى بعض العوامل الموضوعية التي ربما أمكن أن تسهم في كشف الحيرة الاسلامية المتواصلة حيال ظاهرة صراع أهلي انتحاري مفاجىء تفجر ضد وحدة الجماعة الاسلامية، وانخرط فيه صحابة أجلّاء مبشّرون بالجنة في عهد قريب من عهد الرسول الكريم، وفي زمن كانت فيه الحركة الاسلامية والدولة تحققان، رغم ذلك الصراع، أعظم انتصاراتها.

إن هذا الصراع الأهلي المبكر داخل كيان الدولة الاسلامية الوليدة لا يمكن فهمه وتفسيره بمعزل عن ثلاثة عوامل متصلة اتصالاً وثيقاً بخصوصية الجدلية التاريخية العربية:

١ ـ وضعية اللادولة التي كانت سائدة قبل الاسلام، والانقطاع السياسي السائد في جزيرة العرب بين أجزائها المختلفة.

٢ ـ عامل الصراع القبلي المزمن في الحياة العربية الذي لم يتوقف رغم ظهور الاسلام، الذي كان من أهم الظاهرات المندرجة ضمن جدلية البادية ـ الحاضرة.

٣ ـ عامل التشرذم والصراع العشائري داخل القبيلة الواحدة الذي كانت قريش في قيادتها للدولة الاسلامية أبرز نماذجه.

فالدولة الاسلامية الجديدة التي كانت من حيث الواقع السياسي عبارة عن اتحاد مَرِن بين الكيانات القبلية في جزيرة العرب، كانت تنطلق في واقع الأمر من وضعية اللادولة التي كانت سائدة شمال الجزيرة بعد أن اندثر معظم الدول المجزأة التي أقامها العرب جنوب الجزيرة وفي أطرافها.

ومن المسلَّم به انه لا يمكن عملياً انجاز تأسيس وبناء دولة بالمعنى المؤسسي والتنظيمي والاداري المتكامل خلال عقود قليلة من السنين.

وحيال هذا الواقع، وبالنظر إلى المرونة الواسعة لمبادىء الاسلام السياسية التي تركت الأمر لاجتهاد المسلمين في قضايا التنظيم والتطبيق، فإن الدولة الجديدة بعد الرسول بدأت بداية تجريبية اجتهادية تتلمس طريقها بوسائل مختلفة غير مقننة إجرائياً في ما يتعلق بإقامة السلطة ـ التي اتخذت شكل الخلافة ـ وبكيفية اختيار الخليفة والمشاركة في اتخاذ القرارات وشروط عزل الخليفة وقت الضرورة وضوابط انتقال السلطة وما إلى ذلك من تنظيمات وتقاليد سياسية ودولوية لم يسمح تسارع الأحداث واتساع الفتوح، وتكاثر القوى في المجتمع السياسي بتثبيتها وتأصيلها في نظام سياسي مستقر.

وإذا كانت «الردّة» قد عكست نزوع بعض الكيانات القبلية الداخلة في اتحاد الدولة الاسلامية إلى العودة إلى وضعية «اللادولة» بعد وفاة الرسول، أي عكست نزاع القبائل في قاعدة الدولة، فإن «الفتنة» قد عكست النزاع العشائري في قمة الدولة بين الفصائل القرشية المتنافسة على القيادة. هكذا فإن «القبيلة» و «العشيرة» كانتا في أساس «الفتنة» أو الحرب الأهلية داخل الدولة وضدها.

وإذ أمكن قمع الردّة في وقت مبكر، فإن تمرد القبائل الأخرى ضد «الدولة» وضد قيادة قريش اتخذ في ما بعد شكلاً آخر داخل الدولة الاسلامية ذاتها كظهور حركة «الخوارج» التي قلبت معادلة «الردّة»، وذلك باعتبارها بقية المسلمين ودولتهم «مرتدين»، وواصلت الحرب ضدهم تعبيراً في الواقع عن احتجاج قبائل الأطراف على انفراد قريش بالسلطة والثورة، ونزوعاً من تلك القبائل للتمتع بانفلات «اللادولة» والاستفادة من «الانقطاع» السياسي السائد قبل الاسلام. وإذا بدت ايديولوجيا الخوارج في الظاهر تعبيراً عن مبادىء مساواتية نظرية، نقضاً لارستقراطية قريش، فإن واقع ممارساتهم وعصبياتهم القبلية يشي بطبيعة منزعهم الحقيقي.

والمحصلة الواقعية النهائية لتجربة الحرب الأهلية في «الفتنة الكبرى» تمثّلت في مواجهة الخيار الأليم التالي: ان دولة وليدة ناشئة لم يلتحم كيانها ـ بعد ـ في مؤسسة دولة مستقرة ثابتة، لا يمكنها أن تجمع بين نظام الخلافة الراشدة القائم على توافقية الشورى ـ أو ديمقراطية الشورى ان شئتم ـ والائتلاف الطوعي بين مختلف القوى المشاركة، وبين مطلب استمرارها في كيان دولة موحّدة وثابتة في وجه العصائب والقبائل المكوّنة إياها، التي سرعان ما تحولت ساحة الشورى والحوار السياسي بينها إلى ساحة حرب أهلية ومنازلة عسكرية، فكان لا بد

من سيادة سلطة قوية الشوكة تعيد الوحدة وتفرض بالاستبداد ما لم يتحقق بالشورى وتحول دون استمرار الحرب الأهلية في ظل الشورى المتقضة. وذلك معنى قيام الملك الأموي في «عام الجماعة» حيث استعادت الجماعة وحدتها وأمنها مقابل تنازلها القسري عن حريتها وشوراها. ذلك هو «العقد الاجتماعي السياسي» الإجباري الذي استقرت عليه الدولة العربية الاسلامية في واقع التاريخ. وقد ألقت هذه «التسوية» الاضطرارية بظلالها على تجارب العرب السياسية منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا، حيث ما زال الخوف من «الفتنة» وتمزق الكيانات يبرر الاستبداد، ويؤجل الديمقراطية.

وعلى غرار الخيار المرّ الذي تعرّضت له الدولة الأم في صدر الاسلام بين حرية شوراها وحتمية بقائها بالاستبداد، فإن الدولة العربية المعاصرة ما زالت تواجه الخيار الصعب بين أولوية ترسيخها ككيان بالسلطة المطلقة، وأولوية تطعيمها بالديمقراطية الدستورية في الوقت ذاته. إن الطبيعة الموضوعية لواقع الدولة الاجتماعي والسياسي في المنطقة العربية غالباً ما تجعل العرب كمن يحاول الجمع سياسياً بين الماء والنار. وهو اختبار تاريخي مزمن يتطلب أعلى درجات المثابرة السياسية والابداع السياسي للتوفيق بينهما.

سادساً: الدولة الاسلامية الموحّدة: استمرارية الدولة والحضارة

هذا «الانقلاب السياسي» الذي حدث في القمة بغرض «العقد الاجتماعي» الجديد (عقد «عام الجماعة» المستعيدة أمنها الفاقدة شوراها) لم يمس ـ مع ذلك ـ توازن القوة والمعادلة الحضارية في الحركة التاريخية الاسلامية والدولة الاسلامية، حيث بقيت قوى التحضر العربي التي لجمت بداوتها ووظفتها في خدمة مشروعها الحضاري التاريخي هي الممسكة بالقيادة خلال العصر الأموي والعصر العباسي الأول إلى نهاية عهد المأمون (حيث تحالفت مع بداية العصر العباسي مع العناصر الفارسية المتحضرة). لذلك نجد أن عطاء الحضارة العربية الاسلامية الفكري والعلمي قد نما وتواصل وازدهر وبلغ ذروته في عهد المأمون، وكان من الطبيعي أن يواصل صعوده وازدهاره بحكم قانون النمو والاكتمال الحضاري لولا حدوث انقلاب أخطر في العمق الحضاري هذه المرة مع بداية عهد المعتصم.

لقد بدأت السلطة الحضرية العربية مع اقتراب نهاية العصر العباسي الأول تفقد تلاحم العصبية العربية من ورائها بصفة نهائية ـ من حيث هي قوة تضامنية اجتماعية وسياسية وعسكرية فاعلة ـ وذلك بافساد الترف للأجيال العربية الجديدة من حفدة الفاتحين العرب وتفرق العرب إلى عصبيات متنافرة في ما بينهم حتى داخل الفرع الواحد كالفرع الهاشمي بين عباسيين وعلويين، بل بين العباسيين أنفسهم كالأمين والمأمون.

هذا إلى جانب دخول عصبيات اجتماعية وقومية أخرى من فارسية وتركية إلى جانب العصبية العربية. وقد نجح الخلفاء العباسيون الكبار الأوائل من المنصور إلى المهدي والرشيد والمأمون في إقامة توازن سياسي وحضاري متفاعل مثمر بين القوى الحضرية العربية والقوى الحضارية الفارسية، الأمر الذي يفسّر ذلك الازدهار العلمي والعقلي والفني المتميز الذي

شهدته الحضارة الاسلامية في عصرهم. غير أن هذا التوازن الدقيق ـ الذي لم يخل من التوتر منذ بدايته ـ لم يتمكن من الاستمرار ومواجهة عوامل الضغط الجديدة المتمثلة في الثورات الداخلية والتهديدات الخارجية. والأخطر من ذلك ظهور قوة قومية جديدة كاسحة على المسرح الاسلامي من غير العرب ومن غير الفرس، وهي القوة القادمة من آسيا الوسطى التي عرفت عموماً بالأتراك أو التركمان، ثم عرفت في عصور تالية بالمغول والتتار وهي ذات موطن صحراوي واحد، وطبيعة اجتماعية واحدة في الأغلب، وكان لها تأثير متشابه في الحضارة الاسلامية عبر التاريخ إلى نهاية الدولة العثمانية.

لقد بدأت بوادر تصدع المعادلة السياسية العربية ـ الفارسية تظهر منذ نكبة البرامكة في عهد الرشيد، غير أن المعادلة انهارت بالحرب الأهلية بين الأخوين الأمين والمأمون حيث وقفت القوى العربية مع الأمين والفارسية مع المأمون. وبانتصار المأمون تمّ إسقاط الجند العربي من ديوان العطاء في الدولة العباسية، وتكرّس رسمياً إبعاد القوى العربية عن دورها العسكري في حماية الخلافة والدولة. وهو إبعاد جعل الخلفاء العرب في قمة الدولة بلا قاعدة فاعلة ممّا أدى إلى تساقطهم السريع منذ مقتل الخليفة المتوكل على يد عسكره التركي، وان بقيت الخلافة العباسية اسمياً.

قبيل وقوع هذا الانقلاب الخطير في عهد المعتصم وبقراره، كان المأمون يعيش مناخ الفترة الحضارية السابقة... مناخ الانفتاح العقلي والمزيج الحضاري العربي ـ الفارسي والانساني العام. فكان يتبنى مدرسة المعتزلة العقلية ويولّي العهد من بعده للإمام الرضا في أول حدث من نوعه في التاريخ الاسلامي للتوحيد بين السنّة والشيعة، بل ويتعامل مع المسيحيين واليهود بتسامح غير مسبوق في التاريخ، ويؤسس دار الحكمة لاستيعاب الفلسفة الاغريقية وعلوم الأقدمين، ويحلم بالفيلسوف أرسطو في «رؤيا» بالمنام تعبيراً ورمزاً لهذه «الرؤية» الحضارية الناضجة المتكاملة. ولكن المأساة ان هذه «الرؤية» الحضارية العظيمة بدأت تفقد قاعدتها المجتمعية الحامية وقوتها التضامنية الضاربة، بإبعاد العرب وابتعادهم وتفكك الائتلاف الحضاري العربي ـ الفارسي أمام الضغط الآسيوي الرعوي التركي. والواقع ان مأساة هذه الرؤية الغنية بالأفكار، المفتقرة إلى القوة الاجتماعية الداعمة والمساندة، هي مأساة معظم الرؤى التنويرية والنهضوية والاصلاحية العربية التي تسمو بالعقل، بينما اقدامها فوق أرضيتها المجتمعية تعاني الكساح والشلل.

فكيف للعقل أن ينهض ويسير دون أرجل قوية، بل دون عمود فقري صلب من القوة المتضامنة يشد الجسم المجتمعي كله؟

سابعاً: بدء القطيعة السياسية والحضارية الكبرى في تاريخ الاسلام، وانقلاب معادلة الحضارة والدولة

في هذا الموضع نصل إلى أقسى نقائض ومفارقات التاريخ الحضاري والسياسي العربي الاسلامي. فما ان توفي المأمون تاركاً لأخيه وخليفته المعتصم متابعة رؤيته الحضارية هذه،

ولم يكن المعتصم معارضاً إياها على صعيد وعيه الفكري وتوجهه الحضاري، ولكنه على صعيد الواقع السياسي استشعر الحاجة إلى قوة جديدة وعصبية جديدة تنقذ السلطة والدولة وتملأ الفراغ الذي تركه تخلي العرب والفرس عن الخلافة، وربما لم يشعر المعتصم في البداية بوحشة ازاء هذه القوة كونه تركي الأم، فكان هؤلاء بمثابة أخواله.

لقد انشغل المؤرخون والباحثون المحدثون في التاريخ بكون هذه القوة تركية أو آسيوية، ووجّهوا همهم إلى البحث في أصولها القومية والعرقية وما إلى ذلك من مباحث في علم الأنساب. ولكن ليس هنا مربط الفرس. فقد استوعب الاسلام والحضارة الاسلامية الكثير من العناصر والأقوام. الخطورة ان هذه القوة الآسيوية التي احتلت قمة السلطة واخترقت كيانها عسكرياً وسياسياً وإدارياً في المركز المتقدم لأكثر الحضارات ازدهاراً في ذلك التاريخ، كانت قوة رعوية بدوية جاهلة أصول الحضارة والسياسة معاً. وإذا عدنا إلى ما سجّله الجاحظ والطبري في أوصاف هذه القوة ومسلكها لا يداخلنا أدنى شك في جفاء بداوتها. إن اجتياحاً رعوياً قد حدث لعاصمة الدولة ومركز الخلافة قبل اجتياح هولاكو الشهير بقرون عدة، ولكن بشكل صامت وفي غفلة من التاريخ المعلن. أما حقيقة الأمر، كما قال أحمد أمين، «فإن هؤلاء البدو الموغلين في البداوة الذين لم يعرفوا بحضارة ولا ثقافة... ولا زراعة ولا صناعة ولا بسلطان ولا بسياسة سرعان ما قبضوا على زمام الحكم». نعم... لقد تم اجتياح الحضارة العربية الإسلامية بشكل صامت اتخذ شكل «انقلاب القصر» غير المعلن بتدبير الخليفة نفسه.

ولكنه انقلاب سرعان ما سيخرج من دائرة القصر ليصبح انقلاباً ضد الدولة العربية وضد الحضارة الاسلامية، ويدشّن حقبة جديدة من أخطر خصائصها خاصية التناقض المستحكم بين طبيعة السلطة الرعوية البدوية الغريبة وبنيتها، وبين طبيعة المجتمع الأهلي الحضري العربي وبنيته، وذلك منذ النصف الأول للقرن الثالث للهجرة قبل الموجات السلجوقية والمملوكية والمغولية والعثمانية التي كانت تكراراً لتلك الموجة الأولى. وهكذا عادت القطيعة السياسية والقطيعة الحضارية معاً إلى مشهد التاريخ العربي بعد أن نجحت الحركة الإسلامية المتحضرة في احتوائها وتقليص أثرها لقرنين من الزمان. ومرد هذه الاشكالية المزمنة بين بداوة السلطة وحضرية المجتمع الأهلي، باختصار، ظاهرة عجز المدينة العربية والمجتمع الأهلي الحضري العربي عن توليد القوة والعصبية الحضرية القادرة على الدفاع الذاتي عسكرياً وسياسياً عن البنية الحضرية. فكان لا بد من قوة خارجة عنها تؤمن لها ذلك.

وإذا كان الانعكاس السياسي للانقلاب الآسيوي التركي قد صار أكثر وضوحاً في التاريخ حيث أمكن لمؤرخ مثل ابن الطقطقي أن يلخصه بقوله: «استولى الأتراك... على المملكة، واستضعفوا الخلفاء، فكان في يدهم كالأسير، ان شاءوا أبقوه، وان شاءوا خلعوه، وان شاءوا قتلوه»، فإن الارتداد والإجهاض الحضاري الذي سبّبه هذا الاجتياح السلطوي الرعوي ـ للحضارة العربية الاسلامية وهي في أوجها ـ كان أقل وضوحاً في رؤية المؤرخين وما زال بحاجة إلى ايضاح وتبيان، نظراً إلى كون التغيرات الحضارية المختلفة في العمق أبطأ حدوثاً وأغمض انعكاساً. ولعل في المقارنة بين رؤية المأمون واصلاحاته وبين حدة انقلاب المتوكل ضد المعتزلة ومدارس الفكر، وتخليه عن سياسة التسامح مع الفرق الاسلامية الأخرى، ومع أهل

الأديان الأخرى خلال أقل من عقدين من الزمن ما يوحي بآثار ذلك التحول الخطير في طبيعة الدولة والحضارة. وقد لاحظ أحمد أمين في تأريخه الحياة العقلية في الاسلام، أن انتكاس هذه الحياة بدأ بُعيد سيطرة هؤلاء «البدو وشبه البدو» - حسب تعبيره - على مقدرات الحضارة والدولة، حيث اشتد العداء للمدارس العقلية والمحاولات الفكرية المستقلة، وقَوِيَ التعصب والتطرف في ما بين المسلمين، وبينهم وبين أهل الأديان الأخرى على نحو غير معهود.

وبطبيعة الحال فإن الحضارة العربية الاسلامية لم تستسلم نهائياً أمام هذه الموجة، وستأتي محاولات عديدة لإعادة الدولة واستعادة الحضارة باستيعاب المجتمع العربي هذه العناصر وتحضيره إياها، وبقيام دول ونهضات عربية وإسلامية أخرى، ولكن هذه الموجات الرعوية ستظل بالمثل تتدافع متتابعة تنقض الأثر التحضري والدولوي لتلك المحاولات ضمن الجدلية المزمنة بين قوى الحضارة وقوى البداوة في التاريخ العربي، وهذا يعني أن «ظاهرة القطيعة» في الحضارة وفي الدولة قد عادت لتفرض ذاتها كظاهرة متكررة في مجرى هذا التاريخ، وان الازدهار الحضاري قد أجهض قبل اكتماله، بعد أن مثلت الحركة الاسلامية تجاوزاً لتلك القطيعة ونقضاً لها خلال مئتي سنة.

ثامناً: نشوء «القاعدة المقلوبة» في العلاقات الأساسية

نتيجة إمساك القوى الخارجية الرعوية - منشأ وعقلية وتنظيماً - بمقاليد السلطة في أغلب المجتمعات المدينية العربية مقابل عجز هذه المجتمعات عن توليد قوة التضامن السياسي والعسكري الخاصة بها (فقدان العصبية المدينية الحضرية)، أصبح منطق القوة المجردة العارية (أمراء العسكر المتغلبين) هو المنطق السائد في التعامل السياسي والمجتمعي العام، وتقلص هامش الشرعية والمشروعية السياسية إلى حد كبير. ونجمت عن ذلك شبكة من العلاقات والآثار والنتائج يمكن تلخيصها في الظواهر الأربع التالية:

١ - عسكرياً: أصبح الدفاع وشؤون الأمن الداخلي والخارجي حكراً على العسكر المستورد، ولم يعد لأهالي المدن أية صلة بحمل السلاح والدفاع عن النفس بل أصبحوا «عيالاً على غيرهم» كما يقول ابن خلدون.

٢ - سياسياً: هذه التبعية العسكرية والأمنية سرعان ما تحولت إلى واقع سياسي جديد أدى إلى حصر السلطة - أيضاً - بمختلف مراتبها في العسكر المستورد، ولم يعد للأهالي أية صلة بالسلطة والسلطان حتى ان أكبر فقهاء المسلمين وعلمائهم اعتبر أية صلة بالسلطان «آفة عظيمة» (الغزالي).

٣ - اقتصادياً: هذه البنية العسكرية والسياسية المقلوبة أدت إلى قلب البنية الاقتصادية بحيث لم يعد لقوى الانتاج الحقيقية (التجار، البرجوازية المدينية، الحرفيون) أي تمثيل أو مشاركة في أي من مستويات الحكم التي احتكرها العسكر الخارجي مما قطع الطريق - تاريخياً - على أي تطور سياسي ذاتي ذي طابع تمثيلي أو تعاقدي (قانوني، دستوري).

٤ ـ فكرياً وحضارياً: سادت النظرة التقليدية الأحادية الجانب، واضمحل الجانب العقلي في النظرة إلى قضايا الدين والحياة، وساد تناقض حاد بين طبيعة السلطة الرعوية وطبيعة الحضارة المدينية (لا حضارة بلا مدن).

وقد سبق أن عالجنا هذه الظواهر بشيء من التفصيل في البحث المعنون: «دور العوامل الموضوعية في السياسة»، لذلك نكتفي هنا بهذا الايجاز.

تاسعاً: اجهاض النظام التجاري المتقدم، والحيلولة دون نشوء الرأسمالية

لا يوجد خلاف يذكر بين المؤرخين الاقتصاديين على أن الحضارة العربية الاسلامية قد أنشأت أكثر النظم التجارية تقدماً وازدهاراً وانتشاراً في تاريخ العالم القديم والمتوسط. فقد نشأت، كما يقرر آشتور خلال القرن التاسع الميلادي، «وحدة اقتصادية هائلة قائمة على التبادل التجاري. وحدة لا مثيل لها في التاريخ القديم. (وكانت) السيادة الاقتصادية للامبراطورية العباسية في آسيا وافريقيا وحتى أوروبا الغربية كاسحة واستمرت مدة طويلة نسبياً بلغت حوالى ٢٠٠ سنة».

ويخلص إلى القول: «وليس من المبالغة التحدث عن معجزة اقتصادية حقيقية تمت تحت اشراف حكومة العباسيين»[١١].

ويذكر غويتين من ناحيته: «أن برجوازية يغلب عليها الطابع التجاري قد نشأت في العالم الاسلامي بدءاً من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) واحتلت موقعاً اجتماعياً هاماً... ثم اصبحت عاملاً اجتماعياً واقتصادياً بالغ الأهمية».

«على أن هذه البرجوازية، الواعية لذاتها ولقوتها ولقيمتها لم تصل قط إلى السلطة السياسية بوصفها طبقة، وان كان كثيرون من أعضائها استطاعوا الوصول إلى أعلى المناصب في الدولة»[١٢].

أما مكسيم رودنسون فيضيف من جانبه: «ان المجتمع الاسلامي قد بلغ في هذا المجال (التجاري) مستوى لم تبلغه مدينة أخرى من قبله ولا في زمانه. فكثافة العلاقات التجارية في قلب العالم الاسلامي كانت تؤلف سوقاً عالمية ذات أبعاد لم تعرف قط من قبل... كانت سوق عالمية من هذا الطراز قد نشأت في الامبراطورية الرومانية، ولكن «السوق المشتركة» الاسلامية كانت أوسع كثيراً. ويبدو اضافة إلى ذلك انها كانت أكثر «رأسمالية»، أعني أن رؤوس الأموال (الخاصة) التي كوّنت هذه السوق كانت نسبتها إلى دور الدولة أكبر من مثيلتها في السوق الرومانية. فالعالم الاسلامي لم يعرف قطاعاً رأسمالوياً فحسب، بل إن هذا القطاع كان أوسع وأنضج سوق رأت النور قبل أن تظهر السوق العالمية التي خلقتها البرجوازية الأوروبية الغربية»[١٣].

---

(١١) إلياهو آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى، ترجمة عبد الهادي عبلة (دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٥)، ص ٩١ و ٩٦.

(١٢) مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٦٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

هـذا النضج البـالغ للنـظام التجاري الاسـلامي العالمي المتقـدم، ببذوره الـرأسـمالية الجنينية، جعل الباحثين يتساءلون «عن سبب عدم تطور رأسمالية حقيقية في الدولة العباسية، إذ ليس من شك في أن اقتصاد الشرق الأوسط في زمن العباسيين قد بلغ مرحلة ماقبل الرأسمالية»[١٤].

على الصعيد النظري والايديولوجي يمكن اعطاء تفسيرات وفرضيات عدة للإجـابة عن هذا التساؤل، ولكن على الصعيد الواقعي التاريخي، أمامنا واقعة تاريخيـة أساسيـة كبرى هي تحديداً: تعرض هذا المجتمع التجاري المستقر المتحضر والمزدهر لموجات رعويـة قلبت تدريجاً بنيته العامة ـ كما تبينّ ـ رأساً على عقب، وأحلت بالقـوة المجردة في قمـة الهرم الاجتماعي ـ الاقتصـادي محل الـبرجوازيـة الأهلية المـدينية التجـارية، فئـات من حكّام الأراضي المقـطعة العسكريين ذوي المنشأ الرعوي، القادمين أصلاً من مجتمعات آسيوية بعيدة.

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين الاقتصاديين شغلتهم التنظيرات الأيديولوجيـة بشأن عدم نشوء رأسمالية اسلامية، إلا أنهم أقرّوا ـ بشكل أو بآخر ـ بتأثير هـذا العامـل التاريخي الواقعي في إجهاض النظام التجاري المتقدم وجنينه الرأسمالي.

فقد أشار غويتين إلى: «سيطرة طوائف الجنود من الموالي والمماليك (وأكـثرهم من أصل تـركي) التي فرضت نفسها في كل الشرق الأوسط وهبطت بالبرجوازية إلى دور سياسي أكثر ثانوية، بينما كـان امتداد القـطاع الرأسمالوي في تراجع»[١٥].

ومن البينّ أن هذا النظام العسكري الجديد المتخذ شكلاً صفـة «الإقطاع» لم ينمُ ذاتيـاً من الداخل كما تنامى على سبيل المثال الاقطاع الفيودالي الأوروبي الذي «صاغته القوى المنتجة في البلدان الذي ظهر فيها»، لكن: «تم فرضـه على الاقتصـاد ما قبـل الرأسـمالي» من الخارج، فكـانت له نتائج مدمرة، كما يقرر آشتور[١٦]. ويضيف محدداً القوة البشرية وراء هذا الانقلاب: «والأتراك (بالمعنى الآسيوي العام) هم في الحقيقة الذين جاءوا بنظام الاقطاع إلى الشرق الأوسط، ففي ظـل سلطانهم نشأ النظام الجديد في كل مكان. . . (وقد) قامت الحكومة الاقطاعية بمحاولات جـديدة للحـد من حريـة المشاريـع الصناعية. . . (والخلاصة) ان تدهور الوضع الاقتصادي للبرجوازية الصغيرة والمتـوسطة هـو بالتـأكيد احـدى النتائج الملموسة للنظام الاقطاعي السلجوقي»[١٧].

ويختم مكسيم رودنسون ذكره العوامل التي أعاقت نشوء الرأسمالية في العالم الإسـلامي بالقول: «. . . ولكن من المحتم أن نضيف أيضاً إلى ذلك ما لم يمكن التنبؤ به من سلاسل الأحداث التاريخية التي لا ريب أن موجات الغـزو القادمـة من آسيا الـوسطى كـانت من أشدهـا تأثيـراً»[١٨]، وهو عـامل كـان يستحق في كتاب رودنسون الاسلام والرأسـمالية إفـاضة تتنـاسب مع دوره وأثـره من الوجهـة التاريخية.

---

(١٤) آشتور، المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(١٥) رودنسون، المصدر نفسه، ص ٦٥.
(١٦) آشتور، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ و ٢٧٨.
(١٨) رودنسون، المصدر نفسه، ص ٦٧.

وأيًّا كان الأمر فإن تفصيل الكيفية التي قضت بها هذه القوى العسكرية الغازية على البرجوازية المدينية التجارية يحتاج إلى بحث قائم بذاته. ولكنّا نكتفي هنا، اختصاراً، بالإشارة إلى ظاهرة المصادرات التعسفية التي أفقدت رأس المال التجاري الشعور بالأمان واضطرته إلى الهرب والاختباء ـ حتى في الكهوف والجدران ـ الأمر الذي حال دون استثماره في مشروعات قابلة للتطور نحو الرأسمالية. فقد غدت: «المصادرة للملكية الخاصة السمة البارزة للحياة الاجتماعية في العالم الاسلامي منذ مرحلة مبكرة»[19] ولم يكن أمام التاجر في ظروف حكم كهذه غير «الهرب السريع» حسب تعبير جعفر الدمشقي في كتابه عن التجارة[20].

ويلاحظ تاريخياً أن مصادرات رؤوس الأموال تزايدت مع بدء السيطرة العسكرية التركية على الحكم بعد المعتصم. فقد حفل: «تاريخ ذلك العصر بكثرة المصادرة للأموال. . . نعم كان قبل ذلك في العصر العباسي الأول شيء من هذا القبيل، ولكنه قليل. أما في هذا العصر فأصبح العادة المتبعة. . . وكان أول مظهر لهذه الكثرة في عهد المتوكل، وهو أول عهد استيلاء الأتراك. . . ومن أجل ذلك كثر اخفاء المال في سرداب أو حفرة في الأرض أو بناء حوائط عليه (بدل استثماره). . . وهكذا افتتح عهد الأتراك بكثرة المصادرات واستمرت طوال هذا العصر»[21].

وصحيح أن البرجوازية المدينية الأهلية لم تكن تملك القوة العسكرية للدفاع عن وجودها أمام هذه السيطرة التركية، إلا أنها لم تستسلم بسهولة. فكما لاحظ آشتور: «ان الكثير من المستشرقين أغفلوا ان البرجوازية في الشرق الأوسط حاولت لمدة ٣٠٠ سنة مقاومة امراء الاقطاع (العسكري) وان الصراع بين هاتين الطبقتين كان من أهم العناصر في تاريخ الشرق»[22]. وقد حاول وجهاء المدن وتجارها إقامة أنظمة مدينية ذاتية الاستقلال في فترات عدة إلا أن قوة المد الخارجي الرعوي بموجاته المتعاقبة كانت أقوى من أية محاولة داخلية، الأمر الذي أدى إلى تكريس واقع خضوع المجتمع المديني الحضري الأهلي للعناصر الرعوية، كما لاحظ ابن خلدون.

والجدير بالملاحظة انه بعد سقوط البرجوازية المدينية التجارية في المشرق العربي (العراق خاصة) أمام الموجات الأولى من المد الرعوي الآسيوي، فإن نهضة تجارية مدينية مزدهرة أخرى نشأت في ما بعد بمصر ومدن الشام إبان العصر الفاطمي والأيوبي. غير أن وصول الموجة المملوكية إلى مصر، ومقاومتها الموجة المغولية من ناحية أخرى، قد أدى إلى تحكم العناصر الرعوية ذاتها في البنية العامة للمجتمع من جديد، وتم اجهاض الحركة التجارية المزدهرة وجنينها الرأسمالي، مرة أخرى، في ما يشبه القانون المتعاقب. . .

---

(١٩) آشتور، المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٢٠) رودنسون، المصدر نفسه، ص ٦٥، هامش رقم (٢٦).
(٢١) أحمد أمين، **ظهر الاسلام**، ٤ ج، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٢])، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٢٢) آشتور، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى**، ص ١٣٥.

عاشراً: النظام الاقتصادي البديل: إقامة اقطاع شكلي غير انمائي، وغير تعاقدي معاكس وظيفة الاقطاع التاريخية

مثّلت الغنائم المورد الأساسي للدولة أثناء حركة الفتوح. غير أن توقف هذه الحركة في العصر العباسي الأول مع زيادة الإنفاق والترف وتكاثر حركات التمرّد أدى إلى احتياج الدولة إلى مصدر مالي بديل للإنفاق على العسكر الآسيوي الذي أصبح يمثل الحماية الأساسية للخلافة والسلطة الحقيقية في نظامها. من هنا بدأت ظاهرة «إقطاع» الأراضي لأمراء الجُند وقادتهم، في ما عرف بالإقطاع العسكري الشرقي. هكذا فإن التعامل مع الأرض لم يتخذ شكل الرعاية والاستثمار الطويل الأمد، وانما اتخذ شكل الحصول على «الغنيمة» السهلة منها ومن العاملين فيها بأسرع وقت ممكن لعدم ضمان حيازتها لوقت أطول، حيث لم تكن ثمة ضمانات «تعاقدية» سواء بين الدولة و «الاقطاعي» أو بينه وبين من هم أدنى منه الذين لا يرتبطون به إلا بحكم سيطرته البعيدة على الأرض التي يعملون فيها من موقعه في المدينة.

وفي ضوء ذلك، فإننا نرى أن هذا النظام الذي لا علاقة له بالإقطاع الحقيقي ما هو في واقع الأمر إلا امتداد عكسي في داخل الدولة لِـ «اقتصاد الغزو» أو لِـ «أسلوب الإنتاج القائم على الغزو» كما أسماه الجابري[٢٣].

فقد تعامل أولئك العسكر مع الأرض داخل الدولة الاسلامية، لا كوسيلة انتاجية تتطلب الجهد والعمل، وانما باعتبارها أرضاً خارجية مفتوحة يستحقون غنيمتها السهلة «والجاهزة دوماً» كما في اقتصاد الغزو[٢٤].

والفارق أن المسألة في هذه الحالة المعكوسة تتخذ شكل «الغزو الداخلي» لأراضي الدولة الاسلامية أو لأراضي المسلمين بتمليكها موقتاً هذه العناصر بأمر حكومي مستمد من سلطتها ذاتها، الأمر الذي أدى إلى تخريبها وتدهور زراعتها ونظم الري فيها وهجرة مزارعيها.

هكذا فإن نظام الغزو الاقتصادي الداخلي هذا المسمى «اقطاعاً» لم يقتصر أثره في اجهاض النظام التجاري وجنينه الرأسمالي، وانما ساهم أيضاً في تدمير الأرض الزراعية والثروة الزراعية التي صاحبت الازدهار التجاري الأول، فلم يكن له من هذه الناحية أي دور تاريخي في تنمية المقاطعات اسوة بالنظام الفيودالي الذي أدى بالتالي في كل من أوروبا واليابان إلى نشوء الدولة القومية ونمو الرأسمالية. يضاف إلى ذلك أن غياب الجانب «التعاقدي» في حيازة الأرض وفي تثبيت ملكيتها، وضمان حقوق العاملين عليها، أدى من جانب آخر إلى تغييب أية فرص تاريخية لنمو جذور المفهوم القانوني أو الدستوري التعاقدي الذي تأسست عليه الديمقراطيات الحديثة التي ورثت جذوره من نظمها الاقطاعية الفيودالية.

---

(٢٣) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(٢٤) المصدر نفسه.

وعلى الرغم من أن هذا النظام المتّخذ ظاهراً شكل الإقطاع قد جاء بعد تفكك امبراطورية الخلافة وتجزئتها، أي في مرحلة تاريخية ملائمة للتنمية الاقطاعية والمقاطعية، فإنه ـ للأسباب المذكورة ـ لم يتمكن من تأدية الوظيفة التاريخية التي أداها كل من الإقطاع الفيودالي الأوروبي بعد تفكك الامبراطورية الرومانية، والإقطاع الياباني بعد تفكك الامبراطورية اليابانية من حيث تنمية المقاطعات والأطراف، والوصل بينها في نسيج عمراني حضري مترابط، أدى بدوره (في حالة أوروبا واليابان) إلى تنامي نسيج المجتمع العضوي القومي الموحّد، الذي مثّل في نهاية المطاف القاعدة والمنطلق للدولة القومية الحديثة. ولقد كانت مجتمعات المنطقة العربية المجزأة، جغرافياً وتاريخياً، بحكم الفراغات والفواصل الصحراوية المجدبة والشاسعة المباعدة في ما بينها، بأشد الحاجة إلى مثل ذلك التواصل والنسيج الإقطاعي الإنمائي لوصلها في نسيج مجتمعي عضوي متصل ومتكامل. وحيث إن ذلك النظام المعاكس بطبيعته الوظيفة التاريخية قد زاد من حدة الفراغ الحضري والعمراني في المنطقة العربية، فإن مجتمعاتها لم تدخل فعلياً في مرحلة اقطاعية حقيقية بهذا المعنى إلا بعد تفكك الامبراطورية العثمانية وقيام الكيانات القطرية التي نعتقد أنها تؤدي ـ بمنظور تاريخي تجريدي ـ الوظيفة الانمائية التاريخية للمرحلة الاقطاعية في عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية.

وذلك ما يلفتنا إلى مدى الفارق التاريخي الزمني بين مراحل التطور العربي بخصوصيته التاريخية المثقلة ومراحل التطور التي بلغها العالم الحديث.

ولقد تمت معالجة هذا الموضوع من الوجهة التاريخية والسياسية بإسهاب في الفصلين السادس والسابع. «نحو نقض نهائي لمقولة الاقطاع في التاريخ الاسلامي» و«الدولة القطرية مرحلة اقطاعية مؤجلة في عصر الرأسمالية العالمية والسيادة الدولية»، لذا نكتفي هنا بهذا الايجاز ضمن هذا المخطط التاريخي العام ونحيل من أراد التوسع إلى البحثين المذكورين.

حادي عشر: هلامية الدولة في التاريخ والواقع العربي

إن مفهوم «الدولة» ـ بمعناها المؤسسي الكياني الشامل ـ هو من أكثر المفاهيم غموضاً واضطراباً والتباساً في الوعي العربي. ومن البداية نلاحظ أن المعنى اللغوي الأصلي لـ «دولة» في اللغة العربية ـ من دال، يدول ـ يدل على «السلطة» الغالبة الموقتة «الدائلة» أو المعرّضة لأن «تدول» بعكس مفهوم الكيان الثابت المترسخ في المصطلح الغربي الاستاتيكي للدولة (state, static, statique)[٢٥]. ولم يعرف العرب في الحجاز هذا المفهوم المؤسسي الثابت للدولة في فترة ظهور الإسلام وقبله إلا من حيث كونه مفهوماً أجنبياً خارجياً يتمثل في «ممالك» الأمم الأخرى المحيطة بهم التي يملكها «ملوك جبارون» لا يليق بالعربي الحر أن يخضع لهم. أما العرب أنفسهم، مثل قريش، فهم قوم «لقاح لم يدينوا للملك ولم يملكهم سلطان» حيث «لا ملك على

---

(٢٥) محمد جابر الأنصاري، «غياب المفهوم المؤسسي للدولة،» مجلة دراسات (الامارات العربية المتحدة)، العدد ٦ (١٩٩٣).

عربي» كما قال عمر، وحيث كانت العرب: «تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الامارة» حسب قول الشافعي[٢٦] (ومن هنا فإن «مملكة» في العربية تعني «دولة»، و «دولة» تعني حكومة أو سلطة.. حيث عرف العرب الثانية ولم يخبروا الأولى).

وإذا كان العرب قد مرّوا بمرحلة «اللادولة»، بمعنى غياب السلطة المنظمة وغياب الكيان المؤسسي الشامل معاً، في عصور من تاريخهم، وفي بعض مجتمعاتهم القبلية إلى وقت قريب، فإنهم عرفوا بشكل مواز الخضوع للسلطة وللسلطة الامبراطورية (امبراطورية الخلافة الأولى، الامبراطورية العثمانية) في عصور تالية ومجتمعات حضرية أخرى.

غير أن قيام السلطة السياسية شيء، وبناء كيان الدولة المؤسسية الشاملة شيء آخر (لا نتحدث هنا عن مفاهيم حديثة ومعاصرة للدولة، وانما نعني الدولة بمفهومها الكلاسيكي التاريخي العام من حيث هي ببساطة كيان عضوي شامل وثابت ومترابط على اقليم متصل من الأرض، لجماعة بشرية معينة، تحقق له الاستقرار في المكان والاستمرار في الزمان، وفي ظل سلطة متتابعة أياً كان شكلها ـ كالدولة التاريخية الصينية مثلاً).

وكما لاحظ جورج بوردو في مبحثه عن الدولة: «فليس كل مجتمع سياسي منظم دولة... (و) ثمة أشكال (من السلطة) لا تمت بصلة إلى الدولة»[٢٧].

وقد يتسع نطاق السلطة فتصبح سلطة امبراطورية، ولكن هذا الاتساع السلطوي الامبراطوري لا يعني تلقائياً أن «دولة» بالمعنى الكياني العضوي قد نشأت. فبعض السلطات الامبراطورية في التاريخ، كما لاحظ جوزيف شتراير بالنسبة إلى المملكة الجرمانية[٢٨]، كان من بعض الوجوه «النقيض التام» للدولة، حيث كان يستند إلى الولاء الشخصي البعيد دون وجود كيان مؤسسي من أي نوع متصل بحياة الفرد، ينظم له بعض أوجه حياته في الأقل، ويتيح له حداً أدنى من المشاركة العملية بشكل أو بآخر.

وذلك ما يقودنا إلى التساؤل إن كان الفرد العربي، والجماعة العربية، قد خبروا حياة «الدولة» بخضوعهم للسلطة الأمبراطورية العثمانية خلال القرون الخمسة الأخيرة التي صاغت تكوينهم السياسي الموروث وأسلمتهم إلى إختبارات السياسة في العصر الحديث؟

إذا استثنينا العرب الذين عاشوا في ظل أوضاعهم القبلية أو خارج سيطرة السلطة العثمانية، ولم يكونوا قلّة، فإن أولئك الذين عاشوا بشكل أو بآخر في ظل اطارها الفضفاض كانوا في واقع الأمر ينتمون حياتياً ومعيشياً إلى وحداتهم المجتمعية الصغيرة، من إمارات

---

(٢٦) انظر هذه النصوص في: رضوان السيد، «السلطة في الاسلام،» دراسات اسلامية (بيروت)، (١٩٨٤)، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢٧) جورج بوردو، الدولة، ترجمة سليم حداد، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية، [د. ت.])، ص ١٧.

(٢٨) جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٦.

ومحلات وعشائر وطوائف، وكانوا: «يغرقون في ضيق حياتهم، ويعيشون في عالم خاص بهم. . . وباستثناء عدد صغير جداً من المتعلمين، نادراً ما كانوا يفكرون ـ هذا إن فعلوا أبداً ـ بالجماعة بشكل واسع أو بمصالحها ككل، أو كان لديهم أي فهم حقيقي لمفهوم مثل هذه الجماعة»[29].

صحيح انه كان ثمة «ولاء» للامبراطورية العثمانية بدرجة أو بأخرى من حيث تمثيلها غالبية «دار الاسلام» كأمر واقع، ولكن هذا الولاء لم يتجسد في معايشة مباشرة للعلاقة المنتظمة المقننة بين الفرد والدولة. وكان الفرد لا «يعايش» الدولة إلا في خضوعه لأحكامها عسكرياً وضريبياً، في مناسبات معينة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تجربة العرب التاريخية اجمالاً مع الدولة داخلتها اعتبارات عدة زادت من حدّة هذه «الحالة الهلامية» في علاقة العربي بالدولة، أو بالأحرى تأرجحه بين وضعية الدولة واللادولة.

إن جذور حالة اللادولة في المنطقة العربية هي جذور مجتمعية عميقة تستند إلى تناقض البداوة الطليقة أولاً مع نظام الدولة وضبطها، ذلك «ان البدو الحقيقيين لا ينشئون دولاً»[30]. يضاف إلى ذلك انه حتى لو تم الانتقال من البداوة إلى التحضر، فإن «العصبية» القبلية، وتعددية كياناتها، وانشقاقاتها العشائرية المتتابعة، تبقى وتستمر في الحاضرة نقيضاً للدولة، أو بديلاً منها في حالة تحولها إلى تحالف أو كيان سياسي. وفي هذه الحالة فإن «الدولة ـ القبيلة» تبقى خاضعة لآليات العصبية القبلية تقوى بقوتها، وتضمحل باضمحلالها، حتى تقوم قبيلة أخرى بانشاء «دولة قبلية» أخرى. . . وهكذا دواليك في ما عرف بـ «الدورة الخلدونية» التي نستخلص منها ـ كما هو في واقع التاريخ ـ عدم استمرارية دولة واحدة ثابتة دائمة، حيث تكون الدولة في حالة نشوء وتحلل متتابعين، وفي كل حالة يعاد تأسيس الدولة (أي السلطة في الواقع) من جديد في مكان آخر، أو زمان آخر، وبذلك ينتفي الشرط الأوّلي لديمومة الدولة واستمرار الحياة فيها وهو: «استقرارها في المكان واستمرارها في الزمان»[31]. هكذا ارتبطت هذه «الدول» المتتابعة بـ «السلطات» الحاكمة التي تقيمها، وتذهب بذهابها، فتماهت معها، ولم يتبلور بالتالي «التجريد المؤسسي» لكيان الدولة كإطار سياسي ثابت، قائم بذاته، بغضّ النظر عن السلطة التي تقوم فيه، كما تحقق مثلاً للدولة الصينية التاريخية التي تثبّت كيانها كدولة، سواء حكمتها هذه الأسرة الامبراطورية أم تلك.

وقد استنتج ابن خلدون من الحالة العربية: «ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة».

أما إذا تجاوزنا نطاق البداوة والقبائل، إلى المجتمعات الحضرية المستقرة القديمة في المنطقة العربية، فإنها وان كانت أقرب إلى تجربة الدولة واستمرارها النسبي، إلا أن التباعد

---

(٢٩) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٠)، الكتاب الأول، ص ٣٧.

(٣٠) شتراير، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩.

الصحراوي القاحل في ما بينها قد أدى إلى «تجزئة» كياناتها السياسية إلى دويلات مدينية صغيرة في الأغلب وجعلها هي الأخرى عرضة للاجتياحات الرعوية المتتابعة التي أدّت إلى قيام نظم حكم مملوكية فيها، مسترقة ومستوردة، لا علاقة للأهالي بها. وهكذا رغم وجود السلطة في هذه الحالة، فإن قطيعة سياسية حادة نشأت بينها وبين المجتمع الأهلي العربي.

ومن الناحية النظرية، فإن الفكر السياسي الاسلامي قد تمحور حول مفهوم «الجماعة» أكثر ممّا عالج موضوع «الدولة» من حيث هي كيان مؤسسي وتنظيمي واداري قائم بذاته.

وهكذا يتضح إجمالاً أن تجربة العربي في الدولة ـ من أية زاوية نظرنا اليها ـ كانت تجربة محدودة، متقطعة، غامضة، وان علاقته بها عموماً غلب عليها السلب أكثر من الإيجاب. ومن هنا يمكن فهم مقولة ابن خلدون: «فبعدت طباع العرب... عن سياسة الملك»، أي سياسة الدولة. واذا أخذنا في الاعتبار أن «الدولة مدرسة السياسة» في حياة الأمم، أمكننا القول إن العرب، بصفة عامة، لم تتح لهم هذه المدرسة إلا بقيام الدولة الوطنية القطرية التي تمثّل أول تجربة دولة مباشرة في حياة كل عربي، وكل جماعة عربية، وكل منطقة عربية، على نواقصها، بعد أن كانت مناطق وأجزاء كثيرة من الوطن العربي قبل قيامها تمثل مساحات مغفلة بلا حدود ولا سلطة لأحد عليها، تتنازعها أيدي الإمارات والقبائل والقوى الأجنبية، ولا يتحقق لأهاليها الحد الأدنى من الاستقرار والأمن والرعاية. أي ان العرب، بمقارنة تاريخية خاطفة، لم تتح لهم الخبرة والمشاركة والمعايشة المستمرة للدولة كما أتيح للصينيين، مثلاً في ظل دولتهم التاريخية المتواصلة بادارتها المركزية ومؤسساتها الدائمة، منذ أقدم العصور.

هكذا فإن تجربة العرب الراهنة في الدولة الوطنية المعاصرة، لا يمكن تقييمها بدقة، إلا اذا اعتُبرت تجربتهم الأولى والأولية في ادارة الدولة ومعايشتها واكمال بنائها، واذا كان مستوى الأداء السياسي، رسمياً وشعبياً، حكماً ومعارضة ومواطنين، ليس بالشكل الأمثل، فان ذلك لا يعود بالضرورة الى نواقص ومثالب ذاتية فيهم ـ دولاً وشعوباً ـ وانما الى عوامل موضوعية، تاريخية ومجتمعية، كالتي عرضنا لها. ومن هذا المنظور، فإن المرحلة التاريخية الراهنة بالنسبة الى العرب هي مرحلة بناء الدولة أساساً، قبل أية عملية تغيير لها. فتغيير الدولة واصلاحها لا يأتي إلا بعد تثبيتها، وإلا فإنه تغيير في فراغ.

ثاني عشر: من أزمة المجتمع المديني الى أزمة المجتمع المدني

لقد اتضح من خلال هذا البحث، والبحوث التي سبقت، مدى عمق الأزمة التي عاناها المجتمع الأهلي المديني العربي، التي تمثلت في عجزه التاريخي، في ما يشبه الإعاقة المزمنة، عن التعبير الذاتي عن ارادته السياسية، وعن توليد قوة تضامن سياسية خاصة به في وجه القوى والعصبيات الأخرى، في المجتمع العربي ذاته، من بدوية وريفية، هذا فضلاً عن خضوعه لقوى الحماية الأجنبية أو تبعيته لها، ماضياً وحاضراً.

وبين مقولة ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي: «ان أهل الحاضرة عيال على غيرهم» في المدافعة والممانعة، الى قول مؤرخ مسلم في القرن التاسع عشر إن ابناء المدن: «أصبحوا

معتادين على الخنوع والذل»[٣٢]، يرتسم هذا الواقع ـ الأزمة بالنسبة الى المصير السياسي للمجتمع المديني الأهلي العربي، ويرتسم معه السؤال الملحّ: «لماذا عجزت المدن العربية بطبقاتها الوسطى ومتعلميها ومثقفيها وتجارها وصناعييها عن تأسيس حركات سياسية فاعلة تمثلها وتمثل مطامحها السياسية وأفكارها الثقافية والحضارية أمام عصبيات البادية قديماً، والريف حديثاً، والقوى الأجنبية في القديم والحديث.. ولماذا هي ما زالت عاجزة عن ذلك الى اليوم أمام المد الريفي الأصولي حتى بايديولوجية الإحياء الحضاري الاسلامي؟».

والملاحظ أنه حتى لو ظهرت حركات وأحزاب مدينية المنشأ، فانها سرعان ما تخترق بالقوى الاجتماعية التقليدية الزاحفة من المجتمع الريفي الذي يعاني الإهمال والتخلّف، ويرد بالرفض والتمرد، فتعود المدينة إلى الخضوع والإذعان.

وكما أبنّا في البحث السابق (دور العوامل الموضوعية في السياسة)، فانه لا ديمقراطية بلا مجتمع مدني، ولا مجتمع مدني بلا بيئة مدينية متطورة ومنفتحة لحوار الأفكار، وتعددية البدائل والقوى السياسية، وانه لا بد من تمدين الريف بدلاً من ترييف المدينة، وإعادة الاعتبار بالتالي إلى قوى المجتمع المديني وتوجهاتها وأفكارها التنويرية وتخليصها من فقر الدم السياسي المزمن الذي ظلت تعانيه قروناً طويلة.

ثالث عشر: ما العمل حيال هذه «الخصوصية المثقلة»؟

لا شك في أنها، من خلال هذه المحصلة التاريخية، خصوصية مثقلة. وقد يفهم البعض من تعبير «الخصوصية» التفرد والتميز والاستعلاء على الآخرين. ولكن مفهومنا للخصوصية العربية التي ندعو الى تشخيصها والتعرف إليها أبعد ما يكون عن ذلك، بل انه على العكس منه تماماً.

ان الخصوصية العربية التي نريد التحديق فيها جيداً هي هذه الخصوصية المثقلة بكل أعباء التاريخ ومعوقات التكوين الجغرافي والمجتمعي القاسي. وهذه هي حصيلتها وأثقالها المرهقة، ولكن هل نملك الاستمرار في تجاهلها؟ إن سجل الأمجاد العربية قد دخل التاريخ، ومهما تغنّينا بها فلن يتغير من واقعنا شيء... أما سجل الأعباء فما زالت ديونه مستحقة، وعلينا جرد الحساب والتحرر منها قبل الانطلاق. ودون أن نخلي أي طرف عربي من مسؤوليته، فإن قدراً لا يستهان به من أزمات الواقع العربي الراهن مردّه الى هذه الحصيلة التاريخية المجتمعية المثقلة بالأعباء.

وهذه «محاولة فهم» لها، بعيداً عن الفخر الذاتي والهجاء الذاتي معاً. واذا تحقق «الفهم» أمكن العمل السياسي أن يتأسس وينطلق على أرضية صلبة من الواقع... ولعل ذلك أحوج ما يحتاج إليه العمل السياسي العربي.

وعند هذا الحد تقف مسؤولية أهل البحث والفكر لتبدأ مهمة أهل السياسة.

---

(٣٢) بطاطو، المصدر نفسه، ص ٣٢.

القسم الثاني

فصام العرب بالدولة القطرية

الفصل الرابع
الوعي الملتبس بالدولة القطرية: جذوره في الفصام السياسي بين الواقع والمثال في التاريخ العربي - الإسلامي(*)

أولاً: في التباس الوعي

يعاني الوعي العربي (والإسلامي) العام التباساً وخلطاً مفهومياً، عميق الأثر، بين مفهوم «وحدة» الحضارة العربية الاسلامية أو «دار الإسلام» من حيث هي «وحدة» عقيدية وتشريعية وقيمية وثقافية قائمة على أسس تاريخية ومعنوية حقيقية مشهودة في حياة العرب والمسلمين، وبين مفهوم «وحدة» الدولة العربية الإسلامية من حيث هي تصوّر مثالي للوحدة السياسية قارب التحقّق في فترات قصيرة من التاريخ العربي الإسلامي، ثم ما لبث أن ابتعد عن واقع التاريخ الذي قام في أكثر عصوره، وإلى الآن، على تعدّد الكيانات السياسية والدول (مع الإبقاء على مجرد «الرمز» الموحّد، متمثّلاً في رسم الخلافة دون سلطتها التوحيدية).

إلّا أن ذلك التصور المثالي للوحدة السياسية ظل - لأسباب عاطفية ومبدئية ولغياب البعد التاريخي الواقعي في التفكير العربي - يتمازج ويتماهى مع مفهوم «الوحدة» الحضارية من ناحية، ومع مثال «وحدة الأمة والجماعة» في المبادىء الاسلامية من ناحية أخرى، ليباعد بين الوعي العربي وضرورة إدراكه لواقع تاريخي ومجتمعي شديد التعقيد، له قوانينه وآلياته الموضوعية الخاصة به، بما يغاير المبادىء والمثل والتصوّرات، وهي القوانين والآليات التي أدّت إلى تعددية الكيانات السياسية في واقع التاريخ العربي والإسلامي، وجعلته يسير في منحى مختلف عن المنحى المثالي لتصوّر الوحدة السياسية الشاملة، وذلك منذ الحروب الأهلية المبكّرة (الفتن) بين كبار الصحابة في صدر الإسلام، وانشقاق دولة الخلافة منذ القرن الأول

(*) نشر في: **المستقبل العربي،** السنة ١٦، العدد ١٧٣ (تموز/ يوليو ١٩٩٣)، ص ٣٨ - ٥٠.

(للهجرة) وهي في أوج قوتها على الصعيد الخارجي، دون أن تواجه قوى دولية معادية لها في ذلك الوقت «تتآمر» على تجزئتها (وهو المبرّر السائد في تفسير التجزئة العربية في العصر الحديث، دون تمييز بين عوامل التجزئة الاستعمارية وعوامل التجزئة التاريخية الذاتية في البنية المجتمعية العربية ذاتها).

وقد ظل الوعي العربي العام - إلى يومنا هذا - ينظر إلى ذلك الواقع التاريخي التعددي، المزمن والمتحكم، باعتباره مجرد «انحراف» عابر عن مبدأ الوحدة لأسباب «تآمرية» أو أنانية مصلحية لدى الحاكمين، بل يسقطه من حسابه تماماً، مع تجاهل حقيقة كونه واقعاً قائماً وممتداً ومتكرراً عبر مختلف العصور، وعلى صعيد الأقطار والمجتمعات ذاتها، وليس على صعيد الحكّام فحسب، بما يعني أن هذه الظاهرة، حتى لو كانت «انحرافاً»، فإنها انحراف تاريخي مزمن وشديد الأثر، يتطلب أن نفهم قوانينه وأسبابه العميقة، لا أن نصمه بوصمة الانحراف مع استمرارنا في التعايش المأساوي معه، دون القدرة على تغييره أو تصحيحه.

وكما لاحظ باحث معاصر ببصيرة: «فلقد تكوّن لدى العرب نتيجة ذلك وعي تاريخي زائف، يختفي فيه التاريخ عندما تنهار الدولة المركزية، دولة العرب الإسلامية، ثم يعود إلى الظهور في القرن التاسع عشر فيما يسمى «عصر النهضة العربية» أو «يقظة العرب». ونتيجة لذلك فإن العرب بوعيهم الملتبس هذا «يسقطون ألف عام من تاريخهم» بين سقوط دولتهم المركزية في التاريخ وبدء عصر «نهضتهم» الحديثة»[1].

فإذا تبينّا أن الألف سنة، غير المعترف بها في الوعي السائد، هي التي عجنت التركيبة العربية القائمة حالياً - اجتماعياً وسياسياً وذهنياً - أدركنا مدى فداحة الهروب التاريخي الذي يقترفه الوعي العربي تجاه ذاته.

وامتداداً لهذا الوعي الملتبس، ظل الكثيرون من العرب ومفكريهم وحركاتهم في العصر الحديث ينظرون إلى واقعهم القطري التعددي باعتباره مجرد «انحراف» قومي وتجزئة تآمرية استعمارية ستزول بمجرد اعلان الوحدة.

وبدل أن يدرسوا الجذور التاريخية والعوامل الجغرافية والتكوينات المجتمعية لهذه التعددية القطرية، ويكتشفوا قوانينها وآلياتها وكيفية التعامل معها لتطويعها وتوجيهها للمصلحة القومية، والوحدة القومية في النهاية، فإنهم ظلوا مكتفين بشجبها وإدانتها و «هجائها» - مقابل كيل «المديح» للوحدة - بينما هم في واقع الأمر محكومون بذلك الواقع التعددي الانقسامي والصراعي دون القدرة على تخطيه وتجاوزه. وذلك ما سهّل الأمر على

---

(١) الفضل شلق، **إشكاليات التوحّد والانقسام: بحوث في الوعي التاريخي العربي** (بيروت: المركز الاسلامي للبحوث، ١٩٨٧)، ص ١٠٣. وانظره أيضاً في: **فكر**، السنة ٢، العدد ٥ (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ٢٧ - ٣١. ويخلص الباحث إلى القول: «إن الذهن العربي الذي يشطب مرحلة كهذه من تاريخه هو ذهن لا يتمتع بوعي تاريخي. والمسألة تصبح أكثر خطورة إذا علمنا أن المؤسسات الثقافية والاجتماعية التي تكوّنت في تلك الفترة ما تزال تمثّل دوراً كبيراً في المجتمع العربي الراهن. ويمكن القول إن المجتمع العربي الراهن هو أكثر انتماءً في بناه الفكرية والاجتماعية لهذه الفترة وأكثر قرباً منها مما هو إلى فترة المجد العربي».

القوى المعادية لهم - والعاملة ضد وحدتهم بطبيعة الحال - على انفاذ مخططاتها دون أن تواجه بمخططات عربية مضادة في مستواها. وما زال العرب - شعوباً وحركات وأنظمة - يدفعون ثمن هذه النظرة المضلّلة للنفس، وهذا «الوعي» الملتبس.

وقد حان الوقت - بعد كل التراجعات والكوارث العربية - لتأسيس وعي معرفي علمي يستوعب واقع ووقائع التاريخ والمجتمع، والظواهر والقوانين الفاعلة والمؤثّرة فيهما، بما يؤدي إلى حركة تنوير حقيقي لتصحيح مسار النهضة العربية، وإحياء اتجاه الوحدة العربية ذاته، باعتبار أن الحق قبل الاعتقاد، والعلم والمعرفة قبل الايديولوجيا، والواقع الموضوعي قبل الميل الذاتي والتفكير الرغائبي wishful thinking.

وهذه المراجعة العلمية العميقة المطلوبة ليست ندباً للذات وتجريحها وتقريعها، وليست تسليماً نهائياً بالواقع الانقسامي القطري والتجزئة المتشرذمة والمتقزمة، كما يشيع الآن - فهذا ضد منطق العصر، فضلاً عن كونه ضد كينونة الأمة وضرورات وجودها - وإنما هي من أجل اكتشاف الذات وتشخيص خصوصيتها ومعرفتها معرفة صحيحة - غير مغلوطة وغير ملتبسة - في أبعادها المختلفة تنوّعاً ووحدة، بحيث نؤكد بعد الوحدة عندما يكون مستنداً إلى منطق العلم والتاريخ والواقع، ونقبل بأبعاد التنوّع عندما تستند إلى المنطق ذاته.

بهذا وحده، تتأسس قناعاتنا وإراداتنا القومية، والوطنية على السواء، على قاعدة صلبة من الحقيقة، ونتجاوز الوعي الملتبس والمغلوط - بآثاره ونتائجه المدمرة - إلى «وعي» أكثر استيعاباً لحركة التاريخ والمستقبل.

ثانياً: في ازدواج الولاء

إن أي مدخل لفهم وتفسير الإشكالية السياسية في الواقع التاريخي - والمعاصر - للعرب والمسلمين (بما في ذلك اشكالية التجزئة والوحدة)، لا بد أن يبدأ بإدراك واستيعاب المغزى الحقيقي للطابع الثلاثي المركّب والمزدوج لأبعاد الانتماء والولاء التي توزعت في ما بينها - وبشكل تجاذبي متوتر - شخصية ومشاعر الفرد المسلم (والمجتمع المسلم) في ممارسته واقع هويته الجماعية، وفي تحديده مرجعياتها، أي في مدى انجذابه لهذه المرجعية أو تلك من مرجعيات هويته الجماعية وكيفية معايشته لها، واتحاده العملي والشعوري واللاشعوري بها، في هذا الموقف أو ذاك من مواقف حياته العقائدية، أو المجتمعية، أو السياسية.

إن الشيء الطبيعي (والصحي) هو أن تكون للفرد والمجتمع هوية جماعية ذات مرجعية أساسية واحدة ينجذب إليها ويتّحد أو يتماهى بها، أو أن تكون على الأقل تلك المرجعية هي المرجعية السائدة من الوجهة النظرية والعملية بحيث لا تتعرّض لمنافسة قوية أو منازعة خطيرة من مرجعيات أو انتماءات أو مراكز جذب أخرى منافسة أو موازية (هذا مع التسليم، في حياة

المجتمعات البشرية، بواقع وجود انتماءات اجتماعية أصغر، لكنها لا تنازع الانتماء الأكبر شرعيته أو مكانته أو أولويّته. . . كالانتماء العائلي أو المهني أو الحزبي. . . الخ).

ففي الصين، مثلاً، نجد - تاريخياً وحتى الآن - أن الفرد الصيني ينتمي إلى الأمة والثقافة والحضارة الصينية في دائرتها الشاملة، وينتمي في الوقت ذاته، دون ازدواج، إلى الدولة الصينية الواحدة في دائرتها العامة المتطابقة مع الدائرة الأولى، دون أن يتوزع أو يتوتر ولاؤه - أو يتعرض للامتحان والاختبار في كل حين - بين انتمائه الحضاري - العقائدي - الثقافي ضمن الدائرة الأولى، وبين انتمائه السياسي والمعيشي ضمن الدائرة الثانية، وذلك لتطابق الدائرتين في معظم عصور التاريخ الصيني القديم والحديث، في ما عدا فترات تجزئة سياسية قصيرة نسبياً، تمّ التغلّب عليها (وفي حالة الصين الوطنية - تايوان - فإنها تعتبر نفسها ممثلة للحضارة والثقافة والأمة الصينية جمعاء، كالصين الشعبية تماماً، ولا تعتبر نفسها جزءاً من كل، أو «قطراً» من أمة).

وفي أوروبا، إذا كان الفرد ينتمي للثقافة والحضارة الأوروبية بعامة، وإلى دولته القومية من بريطانية أو فرنسية أو المانية بخاصة، فإنه ليس ثمة تصادم أو توتر بين الجانبين، حيث لا تتضمن الثقافة والحضارة الأوروبية قيماً ومبادىء واعتقادات ضد الولاء القومي والدولة القومية، بل إن الفرد والمجتمع في الدول الأوروبية المتعددة يجد في أسس ثقافته الأوروبية ما يساعده على الاندماج في دولته القومية، كما ان واقع هذه الدولة القومية ومبادئها وتشريعاتها - بالمقابل - ليس فيها ما يناقض ضميرياً أو فكرياً أو عملياً الأسس والقيم التي تقوم عليها الحضارة الأوروبية.

أما في المجتمعين العربي والاسلامي، فإنّا نجد الفرد المسلم والمجتمع المسلم تتوزعهما وتتنازعهما ثلاثة أبعاد متباينة للولاء والهوية والانتماء: (١) **البعد الأول**، بعد عقائدي - ثقافي - حضاري؛ (٢) **البعد الثاني**، بعد مجتمعي معيشي عصبوي (نسبة إلى العصبية)؛ (٣) **البعد الثالث**، بعد سياسي سلطوي، وأحياناً، تسلّطي.

١ - أما البعد **الأول**، فهو بعد الانتماء عقيدياً ووجدانياً وثقافياً، أي حضارياً بعامة، إلى «دار الاسلام» وحضارته الجامعة. ولا بد من الإقرار أن هذا المعيار يعتبر في سلّم القِيَم الفردية والجماعية للمسلمين المعيار الأول والأعلى - على الأقل من الناحية النظرية والمبدئية - غير أنه تعرّض باستمرار من الناحية الفعلية في الواقع التاريخي والمجتمعي لضغط قوي ومنازعة شديدة من البعدين الآخرين، الواردين أدناه، في هذه التركيبة الثلاثية المزدوجة لمركّب الهوية الجماعية لدى العرب والمسلمين.

٢ - أما البعد الثاني، فهو بعد الانتماء والعصبية للجماعة المحلية الصغرى التي ظلّت بمثابة البوتقة أو الشرنقة المزمنة والمستعصية على الذوبان، والتي ظل الفرد العربي ينتمي إليها ويحتمي بها في حياته اليومية اللصيقة بواقعه الحياتي والمعيشي، وذلك ضمن التشكيلات الاثنية (ethnic) للنسيج المجتمعي العربي من قبائل وعشائر وطوائف ومحلات، والتي كانت تتعدّد أحياناً ضمن المدينة الواحدة، أو الريف الواحد، أو البادية الواحدة.

ونحن نعرف أن الإسلام حارب العصبية القبلية، ودعا إلى نبذها، غير أن هذه العصبية ـ وغيرها من العصبيات المذهبية الاثنية المماثلة ظلّت فاعلة بقوة في الواقع التاريخي للعرب لأسباب موضوعية جغرافية واجتماعية طبيعية (وليس لأسباب ذاتية أو أخلاقية معينة) ممّا دفع أعظم مفكر اجتماعي وفيلسوف للتاريخ عند العرب ـ وهو ابن خلدون ـ إلى تأسيس نظريته في التاريخ والمجتمع العربي من منطلق آليات (مكنزمات) تلك العصبية القبلية الأم، ووضعها في مصاف البعد الأول (الدعوة الدينية) وكشرط لازم له من حيث التأثير في مجريات التاريخ، والدخول في صلب تأسيس الدول واسقاطها. وما زالت هذه العصبيات قابلة للانبعاث إلى يومنا هذا، كما نجدها في عناوين الأخبار والأحداث. بل إن بعض تلك العصبيات، من قبلية أو شعوبية على السواء، طوّع المثل الإسلامي الأعلى لطبيعته وأغراضه، فظهرت مذاهب وايديولوجيات في الإسلام تعبر عن تلك العصبيات المجتمعية المتشرنقة والمنقسمة أكثر مما تعبّر عن مفهوم الوحدة بين المسلمين. فهي وإن لبست رداءً اسلامياً فإن أصلها القبلي، أو العرقي، أو الاجتماعي يشي بحقيقتها. وهذا جانب علينا تفهّمه جيداً، كي لا نظل نفسّر اختلافاتنا وخلافاتنا المذهبية والطائفية بأسباب دينية وعقائدية وفقهية خالصة، دون النظر في بواعثها الاجتماعية والسياسية.

٣ ـ أما البعد الثالث، فهو البعد السياسي للكيانات والسلطنات والإمارات (والدول القطرية حديثاً) التي قامت وانتشرت في دائرة الحضارة العربية الاسلامية، دون أن تتمكن أيٌّ منها من توحيد هذه الدائرة الشاسعة أو الانطباق والتماهي ـ كليّاً ـ معها إلاّ خلال فترة قصيرة ـ قصيرة بمقياس التاريخ «الانفصالي» الممتد إلى أكثر من ألف عام! ـ ألا وهي فترة صدر الإسلام. وحتى في تلك الفترة لم يخل الأمر منذ بدايته من حروب أهلية و «فتن» بين قطاعات الأمة وعصبياتها بمشاركة كبار القادة التاريخيين.

ومنذ ذلك التاريخ، وسواء أأسمينا تلك الكيانات سلطنات أو دولاً قطرية، فإن هذا البعد الثالث، بالاختيار حيناً وبالإكراه أحياناً كثيرة، ظل يمثّل الواقع السياسي القائم والممكن الذي لم يكن أمام الفرد والمجتمع إلاّ القبول به والتعايش معه دون منحه ولاءه الكامل، أو التطابق والتماهي معه بصفة نهائية، نظراً إلى قوة جذب البعدين الأوّلين في الوقت ذاته، ولعدم التوصل حتى الآن إلى صيغة متوازنة ثابتة تقيم «التصالح» أو تحسم التعارض بين قوى الجذب الثلاث في بنيان الهوية الواحدة.

ولعل برهان غليون كان من أدق الذين عبّروا عن هذا الازدواج و «المركّب الثلاثي» للهوية الجماعية لدى العرب والمسلمين بقوله: «عاش العالم العربي منذ الفتح الاسلامي في اطار امبراطورية أو سلطنة كبرى كانت تضم شعوباً متعددة يربط بينها الولاء للإسلام أكثر من الولاء للدولة. وقد ورثت هذه السلطنة، بصرف النظر عن عصورها ونماذجها عصبيات قبلية قوية ذات صلة وثيقة بطبيعة المجتمع الرعوي الصحراوي أو الجبلي، ولأن السلطنة أي الإطار السياسي للجماعة الوطنية، كانت تضم خليطاً من الأجناس والشعوب، فلم تكن قادرة على تقديم أكثر من مشاركة وتماهٍ رمزيين بها ومعها، في حين كان الانتماء إلى الجماعة المحلية أو العائلية أو الطائفية هو التعويض الرئيسي عن سطحية التماهي مع الدولة وعموميته. إن الأمة الاسلامية وليس الدولة أو السلطنة، هي مركز الثقل في تشكيل الوعي الجماعي العربي... فالأمة هي

مركز التوازن والاستقطاب في مجتمع مشدود بين روابط الجماعة المحلية من جهة، والولاء الشكلي لدولة رمزية، لاقومية، وفي معظم الأحيان لادينية، أي لا تستمد سيادتها من الجماعة الدينية وإنما من السيف»[٢].

وهكذا تتحدّد هذه العلاقة الثلاثية غير المتوازنة على النحو التالي: «إن الوعي بالأمة الاسلامية المعبّر عن ولاء يتجاوز الدولة يعكس محدودية وظائف - وربما قصور - هذه الدولة، ويعوض عنها في الوقت نفسه. هذا ما يجعل الوعي السياسي «القومي» العربي الحديث والقديم يتردّد بين الولاء للعصبية المحلية القبلية أو الطائفية التي تقدم له وحدها فرص التضامن العملي والتعاون المتبادل من جهة، والولاء للعصبية الدينية الكبرى التي تعوّض له في مثاليتها ما يفتقده على مستوى الولاء المحلي، أي الشعور بالتماهي كعضو في انسانية واحدة من جهة ثانية. . .»[٣].

ولكن هل يغدو «الكيان السياسي» الواقعي في موقعه بين العصبية المحلية الصغرى والعصبية الدينية الكبرى - ونظراً إلى عدم تمتعه بولاء حقيقي من الجانبين - مجرد إضافة سطحية بينهما؟

حقاً: «لم تكن الدولة في المجتمع العربي محور تكوين العلاقات الاجتماعية ومعقد ادارة المجتمع المدني، أي التعبير عنه وتأسيسه في الوقت نفسه، وإنما كانت مجرد وسيط خارجي لتحقيق المصالحة داخل الفرد بين الولاء المحلي المشخّص، والولاء الجماعي المجرّد للأمة»[٤].

ولكنها، رغم ذلك، بقيت - كما يقرر غليون ذاته: «مركز تأسيس سلطة ضرورية لبقاء الأمة ولاستمرار المجتمع، ولتحقيق ولاءاتها المختلفة خارجها. . . هذا يعني أنه يكفي تحطيم هذا الوسيط حتى تفقد الجماعة واسطة عقدها ومركز توازنها كجماعة سياسية. إذ لا يبقى عندئذ أي وسيط يسمح بتعايش الجماعات المحلية وتجاوزها لنفسها في إطار جماعة واحدة. ومن هنا كان التركيز الدائم لدى مفكري الإسلام على فكرة أن الإسلام لا يقوم بدون دولة أو أنه دين ودولة بالضرورة. والواقع ان الدولة هي الوسيط الضروري لتحويل الجماعة الإسلامية إلى جماعة سياسية، أي لتجاوز الولاء المحلي وتصعيده إلى ولاء سياسي»[٥].

ولكن هذا الولاء السياسي - في واقع التاريخ والمجتمع - لم يتطابق مع الولاء الأكبر (الولاء الديني - الحضاري) وإن بقي طامحاً - دون جدوى - لذلك: «لقد حدث الانفصال بين الدين والدولة في الإسلام منذ القرن الأول الهجري في الواقع، دون أن يعني هذا الانفصال بالضرورة العداء الذي شهدنا نموذجه في المسيحية الغربية»[٦]. ويقصد الكاتب بهذا الانفصال التباعد الذي تزايد بين الشرعية الدينية وبين واقع السلطنات الاسلامية القائمة على معطيات الأمر الواقع والقوة المتغلبة.

إنه انفصال، إن لم يكن في النظرية والمبدأ فإنه في التطبيق والواقع الفعلي، وبشكل

---

(٢) برهان غليون، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ١٣٦، وبرهان غليون في: الخليج، ٢٧/٥/١٩٩٠، ص ٧.

(٣) غليون، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

مزمن ومتواتر جعل منه واقعاً قائماً لا غنى عنه، وإن لم يكتسب الشرعية النهائية، بمعيار الولاء الديني الأكبر، رغم طول المدة. . . وإلى يومنا هذا. وهنا موضع هذا الازدواج القائم في الهوية الجماعية العربية والإسلامية حتى الآن. وهكذا يستمر التوتر بين الواقع السياسي وجواذب الانتماء الأعلى والأدنى منه في الوقت ذاته، حيث إن «السلطنة»، ووريثتها الدولة القطرية: «تعكس وتترجم البنية الخاصة للجماعة المسلمة القائمة على ازدواجية الولاء المحلي والديني، واشكالية تجاوز هذه الازدواجية والحفاظ عليها في الوقت نفسه. وهي تعكس كذلك بنية الانتماء الضيق من جهة، والشديد الاتساع من جهة ثانية، وتأتي كحل وسط، كضرورة لا بد منها، وليس كثمرة لولاء خاصة بها»[7].

وفي الآونة الأخيرة، ومع تعرّض بعض الدول القطرية العربية لأزمات كيانية أخذت تنعكس مضاعفاتها في صميم نسيجها الداخلي و «وحدتها» الوطنية، عاد التحسّس مرة أخرى بذلك الازدواج التاريخي المزمن بين الولاء المحلي (العصبوي) الضيق، وبين الولاء السياسي المفترض للدولة القادمة.

يقول تركي الحمد في مقالة سياسية نشرت مؤخراً بتاريخ (١٩٩٢/١١/٢٢): بعنوان: **تعالوا نتحدث عن وحدة وطنية قبل الحديث عن وحدة قومية واسلامية:** «فالمجتمعات العربية في معظمها ما زالت منشظية متشرذمة إلى وحدات اجتماعية أصغر ذات نوع من الاستقلال الذاتي والهوية المستقلة، وبالتالي الولاء المستقل، بعيداً عن المجتمع (= السياسي). . . ومن ثم الدولة المهيمنة على هذا المجتمع وسلطتها المركزية. فالقبيلة والعشيرة والطائفة والإقليم والأقليّة العرقية أو المذهبية، والعائلة الواسعة أو الممتدة، ما زالت هي الوحدات الاجتماعية السائدة في الكثير من أقطار العروبة، والتي يستمد منها أفراد ومواطنو هذه الأقطار هوياتهم، وإليها تتجه ولاءاتهم، ووفقاً لآلياتها يتحدّد مجال حركتهم وتفاعلهم الاجتماعي والسياسي».

أما المجتمع السياسي العام: «الذي هو الدولة الوطنية في هذه الحالة، فإنه، وفي أغلب هذه الأقطار، ليس إلّا شكلاً ظاهراً يخفي في جوفه هذا التشرذم وذاك التشتت. أما الذي يحفظ هذا الشكل الظاهر من الكيان الواحد فهو السلطة المركزية وليس آليات المجتمع المدني كما يفترض أن تكون عليه الأمور».

ذلك: «إن كان هناك مجتمع مدني في أغلب الدول العربية (فهو) ما زال دون الحدّ الأدنى من الانصهار المجتمعي والوطني الشامل الذي على أساسه تقوم الهوية الواحدة المتجانسة القادرة على البقاء، حتى دون تدخّل أو رعاية السلطة المركزية»[8]. والحديث عن مجتمع مدني يعني بطبيعة الحال الحديث عن ضرورة إلغاء الولاء الأصغر (العصبوي) للاثنيات القبلية والطائفية. . . الخ، والتأسيس لولاء مجتمعي عام يكوّن القاعدة الطبيعية والشرعية للولاء السياسي الذي تقوم عليه الدولة الحديثة.

ولكن في غياب القاعدة الصلبة للمجتمع المدني العربي، فإن السلطة المركزية تبقى الضامن الوحيد والقيّم والوصي الوحيد على ترابط جزئيات المجتمع القديم: «وهذه هي نقطة

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٨) تركي الحمد في: **الشرق الأوسط**، ١٩٩٢/١١/٢٢، ص ٢٥.

الضعف أو كعب أخيل في هذه الدول بقدر ما هي نقطة قوة - كما يخلص إلى ذلك تركي الحمد - ففي حالة قوة السلطة المركزية، فإن الكيان والمجتمع يحتفظان بهذا الشكل الذي يبدو متجانساً. غير أن الخطر يكون في حالة ضعف السلطة المركزية أو المحورية لسبب من الأسباب (وهذا غير مستبعد). في هذه الحالة فإن الهويات المستترة والولاءات المختفية قد تنفجر وتظهر على السطح مهدّدة بتكوّن كيانات أخرى جديدة. . . أصغر. . . وأصغر»[9].

هذا التحليل إذا صح - ولا بد من أخذه مأخذ الجد بحكم واقع الحال ومنطق الأحداث - ألا يجعل الدولة القطرية العربية التي أشبعناها وصماً بالتجزئة، تبدو اليوم وكأنها «وحدة»، على أي حال، يجب الحفاظ عليها؟![10].

لا نريد أن نستبق سياق البحث - الذي سيعرض لهذه المسألة، في المبحث التالي، بشواهد تطبيقية - ولكن نكتفي هنا بالإشارة النظرية إليها.

وأيّاً كان الأمر، وبعد تبيان التركيبة الثلاثية المزدوجة للهوية الجماعية العربية بما فيها من سلب وإيجاب، وباعتبارها تشخيصاً لما هو كائن، لا لما يجب أن يكون، لا بد من التنبّه إلى أن هذا «المركّب المزدوج» ليس - ببساطة - مسألة اختيارية أو انحرافية ناجمة عن سوء تقدير هذه الجماعة أو تلك، أو هذا الحاكم والحزب، أو ذاك - مع تأكيد مسؤولية كل طرف عن أعماله المباشرة بطبيعة الحال - وإنما الظاهرة كلها محصلة عوامل موضوعية متشابكة: «ذلك أن التكوين القومي كمصدر ولاء مباشر وأساسي للفرد ليس مسألة إرادية، ولا يمكن التوصية عليه والحصول عليه في الوقت الذي نشاء، وبالقدر الذي نشاء، وإنما هو مسألة تاريخية أي تجسيد لصيرورة اجتماعية تاريخية تتضافر في خلقها الثقافة والاقتصاد والسياسة على حد سواء»[11].

ونعتقد أن هذا التركيز والتنبيه في غاية الأهمية حتى لا تستمر السلطات والأحزاب والحركات العربية في ليّها أعناق الحقائق السياسية والاجتماعية الكبرى في الواقع العربي، وتوظيفها حسبما تريد: «في الوقت الذي تشاء، وبالقدر الذي تشاء»، دون مراعاة لمنطق الأشياء، وإلاّ فإن النكبات والتراجعات العربية لن تتوقف، طالما الوعي العربي والسلوك العربي قائمان على التفكير الرغائبي، وغير ملتزمين بالحقيقة العلمية المعرفية قبل الميول الايديولوجية، أيّاً كان بريقها وصداها.

ثالثاً: في تأرجح الكيان السياسي وهلامية الدولة

ويحتاج «البعد الثالث»، البعد السياسي، في ثلاثية الولاء العربية، إلى مزيد من التأمل

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٠) الملاحظ أن القاموس السياسي العربي السائد صار يتحدّث عن الدول القطرية باعتبارها «وحدات» جديرة بالحفاظ عليها، بعد أن كان يشير إليها في مرحلة سابقة باعتبارها كيانات هزيلة مصطنعة يجب القضاء عليها.

(١١) غليون، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة، ص ٧.

والتشخيص، باعتباره الحلقة الأضعف والأكثر اشكالاً في تلك الثلاثية، ولما ينتظر منه من دور حيوي مؤثّر في التقريب، بفاعلية، بين البعدين الأكبر والأصغر لاستعادة التوازن المفقود في واقع الأمة.

وفي تقديرنا، فإن هذا البعد ـ الذي يمثّل الإشكالية السياسية العربية ـ ينطوي على اشكالات عدة بحاجة إلى مقاربات ومعالجات مستفيضة. من هذه الاشكالات: مدى حضور الدولة ـ وليس السلطة ـ كوجود مؤسسي دائم ومتواصل في الحياة العربية، ومدى التمرّس الحقيقي للمجتمع الأهلي العربي بالخبرات والمؤهلات والتقاليد السياسية التي يحتاجها أي مجتمع مدعو إلى حكم نفسه بنفسه. هذه أمور تأتي في تقديرنا كشروط مسبقة للديمقراطية وللوحدة، فلا معنى لهذين الهدفين دون قاعدة دولة حاضنة لهما، ودون تأهيل سياسي مترسّخ ومتأصّل في الخبرة الشعبية يمهّد لهما ويرعاهما.

من الناحية التاريخية، تأرجح تكوين السلطة السياسية في المنطقة العربية بين الشكل الموسّع للامبراطورية المترامية الأطراف، وبين الشكل المصغّر لكيان «الحاضرة» وما حولها، أو «القبيلة» وما يقع في محيطها (أي الدولة ـ المدينة أو الدولة ـ القبيلة).

وكان الشكل الامبراطوري، في إطاره الفضفاض يجمع بين أقاليم عدة، وجماعات قومية أو اثنية عدة، في ظل مركز سياسي بعيد عنها في الأغلب (كبعد دمشق الأموية عن خراسان، أو بعد بغداد العباسية عن المغرب، أو بعد استنبول العثمانية عن أطراف الجزيرة العربية).

وعندما يكون ذلك المركز السياسي في أوج قوته فإنه يتمتع بقدرة عسكرية موقتة تمكّنه من السيطرة على الولايات والمناطق التابعة له لبعض الوقت، لكنه لا يمتلك قدرة «الدولة العضوية» التي سنشرح مفهومنا لها بعد قليل، على التواصل والتفاعل المنتظم مع تلك الولايات والمناطق ـ التي تفتقد بدورها تلك الصلة في ما بينها أيضاً ـ بسبب ترامي أطراف المنطقة العربية وخضوع طرقها لسطوة القبائل المتمردة والبدو الرحل، وامتداد الصحراء ـ أساساً ـ بمثابة حاجز وفاصل بين عدد كبير من مراكزها الحضرية وأقاليمها الرئيسية بما أدى إلى غياب أي امتداد كثيف للبشر والنبات والعمران، وبالتالي لحضور الدولة ونظامها وتقاليدها ومؤسساتها.

وعندما يتفكّك هذا «الشكل» الامبراطوري الفضفاض للسلطة السياسية والتنظيم السياسي، فإن مكوّناته التي تقاربت موقتاً في ما بينها تعود إلى وضعيتها التعددية المتجزئة، فتبرز الكيانات الصغيرة كالحواضر والقبائل حسب توزيعاتها الجغرافية وأوضاعها الطوبوغرافية.

غير أن، الوجه الآخر للإشكالية السياسية المزمنة في المنطقة العربية، ما يلبث أن يفرض نفسه في هذه الحالة: وهو أن هذه «الوحدات» السياسية المصغّرة ـ من مدن تجارية ـ زراعية أو أحلاف قبلية ـ لا تمتلك هي الأخرى قدرة الديمومة والاستمرار نظراً إلى صغرها الذي لا يمكّنها من الدفاع عن نفسها، أو تجزئها إلى ذرات متصارعة أصغر، خاصة في

حالات التحالف القبلي، أو دخولها في صراعات مستمرة في ما بينها بما يؤدي إلى القضاء على «استقلالها» لصالح أشكال امبراطورية جديدة يتم تشكيلها من جديد، بحيث يعاد «توزيع» تلك الوحدات الأصغر في أشكال امبراطورية فضفاضة جديدة بتوزيعات وتوازنات أخرى. . . وهكذا.

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذه التقلبات المتتالية في تشكّل «الوحدات» السياسية ـ موسّعة كانت أم مصغّرة ـ وتأرجحها المستمر بين التكوّن والانحلال، ثم العودة إلى تكوّن آخر بشكل مختلف، لا يلبث أن ينحل بدوره، قد حرم تلك الوحدات السياسية العربية على اختلافها من عنصر الديمومة والاستمرار، وهو العنصر الذي يعتبر الشرط الأوّلي في قيام أية دولة موحّدة، بل أية «دولة» على الاطلاق.

فالمتفق عليه في علم السياسة وعلم الدولة أن «المعيار الأول» ـ حسب تعبير جوزيف شترابر ـ لقيام الدولة، هو أن تتوفّر: «استمرارية في المكان والزمان لجماعة بشرية لكي تتحوّل إلى دولة. وليس إلّا بالعيش والعمل معاً في مكان معين وطوال أجيال عديدة تستطيع جماعة بشرية أن تبرز النماذج التنظيمية الأساسية لتشييد دولة. إن التحالفات المؤقتة لجماعات توحدها وحدة المصالح لا تعطي نواة دولة. . . وحتى الاجتماعات المنتظمة والتحالفات المجدّدة بين الجماعات التي عرفت أصلاً مشتركاً كانت غير كافية لإنشاء دولة، وتلزم لأجل هذا اتصالات مستمرة ودائمة وليست متقطعة»[١٢].

وهذه «الاتصالات المستمرة والدائمة» أي وحدة التفاعل الحياتي بين أفراد الجماعة البشرية المعنية لا يمكن أن تتحقق إلّا على قاعدة الامتداد السكاني ـ العمراني المتصل الحلقات فوق بقعة محدّدة من الأرض لا يقطعها الجدب والجفاف والتصحّر، ولا تتعرّض للاجتياحات الرعوية والموجات البدوية التي تحول دون تنامي التراكم الحضاري والدولتي المؤسساتي فيها بلا تقطع. . . (وإلّا) يكون عليها أن تستأنف من الصفر عملية تشييد الدولة»[١٣].

رابعاً: الدولة القطرية. . . أول دولة «محدّدة» في تاريخ العرب

وليس من المبالغة القول إن التاريخ السياسي العربي منذ التجزؤ المبكّر لامبراطورية الخلافة، ثم تأرجحه المستمر بين التشكّل المتعاقب لوحداته الكبرى والصغرى دون ثبات، كان يشهد باستمرار عملية استئناف «تشييد الدولة من الصفر»، حيث كانت الدولة في المنطقة العربية في تكوّن وانحلال دائمين إلى. . . أن قامت الدولة القطرية في العصر الحديث، وثبتت بحدودها واقليمها الجغرافي وقاعدتها السكانية ومؤسساتها المتنامية مما يوفر التجارب والنماذج الأولى في التاريخ السياسي العربي لنواة الدولة بمعناها «العضوي» والمتكامل.

(١٢) جوزيف شترابر، **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

ونقصد بالدولة «العضوية» تلك الوحدة السياسية التي يتشارك السكان على امتدادها كله وفي وسطها وأطرافها على السواء، في «وحدة تفاعل» حياتي ومعيشي كامل، بحيث ينشأ فيها مجتمع متجانس قادر على البقاء والاستمرار حتى لو سقطت السلطة السياسية، لسبب أو لآخر. وهي نقيض الدولة «غير العضوية» التي تتجاور فيها الجماعات والأقاليم بفعل القوة القاهرة والرادعة وحدها دون أن تكون بينها قاعدة تواصل وتفاعل مشترك من البيئة الحضرية ـ الاقتصادية المتصلة الحلقات. ومثل هذه الجماعات والأقاليم ما تلبث أن تتفرق بمجرد غياب السلطة القاهرة الموحدة لأنها تفتقد الامتداد والتواصل الحضري ـ الاقتصادي القادر على صهرها في بوتقة واحدة.

خامساً: في «الدولة العضوية» التي افتقدها العرب

وليس من الضروري أن نحصر مفهومنا هذا في «الدولة العضوية» بمفهوم الدولة الحديثة في أوروبا، وبما حققته من وحدة تفاعلٍ ضمن بوتقتها المترابطة، فالدولة التاريخية الكلاسيكية الصينية تمثّل نموذجاً مبكّراً وصالحاً أيضاً للدولة العضوية حيث تطابقات الدائرة السياسية (حدود الدولة الصينية) إلى حد كبير مع الدائرة البشرية الحضارية (حدود الحضارة والثقافة والأمة الصينية) في معظم عصور التاريخ الصيني القديم والحديث[١٤]، كما تقدم، ولم تنقسم الدائرة السياسية الصينية (أي الدولة الصينية) إلى كيانات متعددة ومتكاثرة ـ كما حدث بالنسبة إلى الكيان السياسي العربي والاسلامي ـ إلاّ في فترات تأزم قصيرة، عاد بعدها الكيان السياسي الصيني الموحّد ليفرض نفسه ويعيد تطابقه مع الدائرة الأعم للأمة والثقافة والحضارة الصينية، في العهد الشيوعي الشعبي، كما في العهود الامبراطورية الارستقراطية، وذلك ما جعل الصين تتفادى حالة الازدواجية والانقسام التي حدثت وتحدث للعرب والمسلمين بين «وحدة» حضارتهم وثقافتهم و «تعددية» كياناتهم السياسية.

وسبب هذا الفارق الكبير بين الصين والعرب، سبب موضوعي في الأساس، ويجب ألاّ يرد تعليله لاعتبارات ذاتية وأخلاقية معيبة في «الطبيعة» العربية «السرمدية» أو في «تلافيف» العقل العربي، كما تفعل بإكثار في هذه الآونة معظم الدراسات الأجنبية التي تصدر حالياً في الغرب بتشجيع، في الأغلب، من المؤسسات الصهيونية أو المؤسسات المعادية للعرب والمسلمين بصفة عامة[١٥].

---

(١٤) J.A. Hall, ed., *States in History* (Oxford: Blackwell, 1989), pp. 155-160.

(١٥) كما فعل، على سبيل المثال، لا الحصر Raphael Patai في كتابه المتحذلق والمتعالم *The Arab Mind* الذي تمّ إصداره في طبعات عدة. وقد لاحظت أثناء زيارتي الولايات المتحدة صيف ١٩٩٢ تكاثر هذا النوع من الدراسات التي تركّز بشكل لافت ومريب على التعدديات والصراعات الإثنية (القبلية والعرقية والمذهبية والاقليمية المحلية) في الوطن العربي، بصورة لم يسبق لها مثيل. وما لم يواجه الباحثون العرب هذا الموضوع ذاته ـ من الوجهة القومية ـ وبلا تهرّب من حساسياته وإشكالاته، ويضعوه في إطاره الموضوعي وموضعه الطبيعي من الحقيقة القومية الشاملة، فإن مصيرنا القومي سيبقى بيد الآخرين في الفكر، كما في السياسة.

سادساً: عودة... إلى أوليات جغرافية

فالسبب الموضوعي - البسيط والأساسي في الوقت ذاته - لقيام «دولة عضوية» في الصين يعود في تقديرنا إلى أن الجغرافيا الطبيعية للصين - بأنهارها ووديانها وزراعتها الكثيفة الممتدة، وقراها ومدنها المترابطة - قد سمحت بنشوء قاعدة قومية حضرية متصلة الحلقات تتصف بـ «وحدة التفاعل» الحياتي والمعيشي... والسياسي في آن معاً، الأمر الذي مكّن المجتمع الحضري القديم في الصين منذ عهود مبكّرة من إقامة سلطته - وبالتالي - دولته الموحّدة، والمعبّرة بدورها في وحدتها السياسية، عن وحدة قاعدته الحضرية ذات النسيج الاجتماعي والاقتصادي المتلاحم.

وذلك ما لم يتح على وجه التحديد للمنطقة العربية التي لم تنعم - بعد - حتى يومنا هذا (ناهيك بعصور التاريخ بعيده أو قريبه) بنشوء قاعدة حضرية متصلة الحلقات، محكمة النسج، تشمل مختلف أجزائها وأطرافها في بوتقة مترابطة.

هذا، فضلاً عمّا تعرّضت له بقعها الحضرية المتناثرة والمتباعدة من اختراقات رعوية بدوية - مفصلية ومتكررة - كانت تعيد إلى ما يقرب من الصفر نموها الحضري، وبناءها السياسي المؤسسي على حد سواء. وكما هو متفق عليه في علم السياسة والدولة: «فإن البدو الحقيقيين لا ينشئون دولاً»[16]. ومفهوم البدو هنا لا ينطبق على بدو العرب وحدهم بطبيعة الحال، وإنما يشمل كافة القوى الرعوية.

والجدير بالمقارنة الدالّة، ان الصين لم تسلم بداية من خطر الموجات الرعوية المغولية المندفعة إليها من آسيا الوسطى. غير أن هذا الخطر - في ما يتعلق بالصين - كان يأتيها من جهة واحدة فقط هي جهة الغرب مما سهّل عليها احتواءه ووقف اختراقاته عند حدّ معيّن، بما لها من قاعدة حضرية مترسخة وواسعة وآمنة في جهاتها الأخرى. وقد شهد بعض عهود التاريخ الصيني قيام أنظمة رعوية آسيوية في شمال الصين، ولكن القاعدة الحضرية الصينية الهائلة في الوسط والجنوب احتوت هذه الموجات في النهاية، وأوقفت خطرها على الحضارة الصينية، وعلى وحدة الكيان السياسي للدولة الصينية.

وما زال «سور الصين العظيم» الذي أنشىء أصلاً لصد الغزو الرعوي يقف شاهداً على انتصار القاعدة الحضرية الصينية ودولتها الموحدة على تلك الاختراقات الرعوية (البدوية) المغولية وآثارها التجزيئية.

أما المنطقة العربية، فبالإضافة إلى تخلخلها الحضري في الوسط بسبب الفواصل الصحراوية بداخلها، فإنها كانت مفتوحة أمام تلك الموجات وغيرها من جميع الجهات تقريباً:

---

(16) شترابر، **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ص ١٠. ولمزيد من التفاصيل، انظر:
Philip Salzman, «Political Organization Among Nomadic People,» paper presented at: Proceeding of the American Philosophical Society, III, 1967, pp. 115-131.

صحراء آسيا الوسطى في الشرق، صحراء الجزيرة العربيـة في الجنوب، الصحـراء الافريقيـة الكبرى في الغرب، هذا فضلاً عن الصحارى الداخلية كصحراء شبه جزيـرة سيناء، وبـادية الشام، والصحراء الشرقية والغربية حول الشريط النيلي. . . الخ.

لذلك لم يكن بالإمكان تأسيس قاعدة حضرية متنامية وآمنة تقوم عـلى أساسهـا الدولـة الموحّدة، ولم ينشىء العرب ـ بعد ـ سورهم العظيم المعبّر عن وحدة القـاعدة بـداخله (عدا الأسوار المحيطة بمـدنهم الصحراويـة، كلاً عـلى حدة، والتي تكـرّس العزلـة أكثر ممـا تكرّس التواصل).وإذا كانت تلك الاختراقات قد توقفت بصورة رئيسية بعد قيـام الدولـة العثمانيـة، فعلينا أن نتذكّر أن هذه الـدولة ذاتهـا بأصـولها ونـظمها البشريـة والتاريخيـة كانت آخـر تلك الاخـتراقات وأعمقهـا أثراً، لأنها كـانت أقدر عـلى البقـاء زمنيـاً إلى وقت قـريب، ولم تخـرج الأقطار العربية من دائرة تأثيرها بدرجة متفاوتة إلاّ قبل ما يقلّ عن قرن واحد من الزمن. وما أنقذها في الواقع من مصير «الدولة الخلدونية» ـ زمنيـاً ـ هو اختـراع البارود والمـدافع بعيـدة المدى الذي حال دون استبدالها باجتياح رعوي آخر (لذلك فإن استثناء الدولة العثمانيـة من الدولة الخلدونية يجب أن يأخذ في اعتباره ذلك التطور التاريخي في نوعية السلاح).

هكذا فإن الشروع في تنمية القاعدة الحضرية العربية مجدداً لم يبدأ بشكل جدي إلاّ مع قيام الدولة القطرية العربية. . . وعمره من عمرها!!

ومـا يتوجّب علينـا تبيّنه بـوضوح في سيـاق عرضنـا ظاهـرة الدولـة القطريـة كمـرحلة «توحيد» أولية، أن الشكل والإطار الامبراطوري الموسّع والفضفاض للدولـة العثمانيـة لم يكن يحمل أي مفهوم توحيدي بالمعنى العضوي الواقعي للأجزاء والولايـات والإيالات والسنـاجق العربية التي كانت منضوية تحتها، فلقد كانت السلطة الامبراطوريـة العثمانيـة اسمية إلى حـد كبـير من حيث الدور التـوحيدي الفعّـال للدولة في بنيـان المجتمع ونسيجـه، وكانت القبـائل والطوائف والملل والمدن تعيش حياتها التجزيئية المنفصلة والخاصة بهـا ـ ولم تكن تعيش حالـة «وحدة عضوية» حقيقية سواء بالمفهوم الوطني القطري الراهن، أو المفهوم القومي العربي، أو المفهـوم الاسلامي الحقيقي للوحـدة، كما يتخيّـل الآن ـ بوجـدانية عـاطفية ـ بعض الـذين يحنّون إلى أيام الدولة العثمانية من دعـاة الاسلام السيـاسي. وأوضح دليـل على عـدم تجسيد الشكل الامبراطوري الموسّع للدولة العثمانية لمفهـوم الوحـدة الحقيقية في الاسـلام أن الغالبيـة العظمى من حركات الإحياء الديني و «الصحوة» الدينية في ذلك الوقت كـانت ضد الـوضع السـائد تحت الـدولة العثـمانية بشكـل أو بآخر، كالسنوسية في ليبيـا، والمهديـة في السودان، والوهّابية في الجزيرة العربية. . . هذا فضلاً عن اتجاهات التجديـد الديني التي مثّلهـا الأفغاني ومحمد عبده.

والحاصل أن السلطة العثمانية التي حكمت أيضاً شعوبـاً وبلداناً أوروبيـة مسيحية غـير قليلة لم تفكّر في «مطابقة» نفسها مع المجتمع الأهلي الخاضـع لها، إلاّ في القـرن التاسـع عشر بتأثير السياسة والثقافة الأوروبية. وكان مصير هذه المحاولة الإخفاق، لأن الهويـات التاريخيـة

التجزيئية التي انطوت عليها من ملل ومذاهب وقبائل وأعراق كانت تستعصي على التوحّد السياسي «العضوي» نظراً إلى انتفاء قاعدتها المجتمعية الموحّدة أصلاً.

وبإمكاننا الآن، في أواخر القرن العشرين، أن نتفهّم بصورة أفضل أسباب هذه الاستحالة والفشل. فإذا كانت أشكال وتنظيمات سياسية (امبراطورية) موسعة، وبوسائل وامكانات عصرية حديثة، كالاتحاد السوفياتي، والاتحاد اليوغوسلافي، قد فشلت في الاحتفاظ بكياناتها على قاعدة التعددية القومية والاثنية، فكيف كان منتظراً من امبراطوريات تقليدية قديمة، كالدولة العثمانية، أن تسلم من هذا القانون شبه الحتمي؟

وإذا اتضح الآن أن «الجمهوريات السوفياتية» لم تكن تعيش حالة وحدة حقيقية في اطار الاتحاد السوفياتي. . . فهل كانت الولايات العثمانية بأفضل من ذلك؟ وفي الوقت ذاته، فمن الجدير بالملاحظة بالمقابل، أن الدولة الصينية القائمة على «المفهوم العضوي» شبه المتجانس منذ القدم ما زالت بعيدة عن خطر الانقسام، رغم تعرّض نظامها الشيوعي لتحديات وتغيرات جذرية. وبلا شك، فإن قاعدتها القومية المجتمعية المنسجمة والمحكمة النسج تمثل «الاسمنت» اللاحم لأسسها وأركانها.

سابعاً: أين «التجزئة»، وأين «بداية» الوحدة؟

وإذا عدنا إلى «الحالة العربية» في نهاية الدولة العثمانية، نجد أنه من الخطأ العلمي والمفاهيمي البيّن الافتراض بأن الأجزاء العربية تحتها كانت تعيش حالة «وحدة» بأي معنى حقيقي أو عضوي للوحدة ـ عدا إحساسها بالرابطة الوجدانية والمعنوية العامة التي لم تتوفّر لها أسس موضوعية واقعية كافية. كما انه من الخطأ ـ بدرجة مماثلة ـ الافتراض بأن المنطقة العربية دخلت حالة «تجزئة» بقيام دولها القطرية المتعددة محل الدولة العثمانية، اللهم إلاّ من منظور التصور التاريخي المثالي والرمزي البعيد لوحدة الدولة العربية الاسلامية في فترة وجيزة من تاريخ صدر الإسلام، تبعد كل البعد بطبيعة الحال عن الحقبة العثمانية. وهنا نصل إلى مفصل مهم من مفاصل الوعي الملتبس والمغلوط الذي يعيشه العرب إلى يومنا هذا.

فقد تم تصوير «الدولة القطرية» التي يعيشونها وطناً لهم بأنها حالة تجزئة معيبة مقارنة بتصور مثالي لحالة وحدة سياسية لم يعيشوها قط إلاّ في ذكريات التاريخ البعيد، بينما «الدولة القطرية» قياساً بمرحلة خروجهم الواقعي، الانتظاري والمتجزىء من الاطار العثماني ـ كقبائل ومحلات وملل وطوائف ـ تمثل في واقع الأمر خطوات توحيدية مهمة، يجب عدم التقليل من أهميتها المرحلية التاريخية باتجاه الوحدة القومية، إذا أدرك الوعي العربي الحقيقة الانقسامية المذهلة التي كانت عليها «الوحدات» المجتمعية العربية الصغرى ـ من ولايات ومدن ومحلات وقبائل وطوائف غير مترابطة موضوعياً ـ غداة خروجها من دائرة الظل تحت المظلة العثمانية الواهية والمهلهلة.

أو كما عبّر مؤخراً كاتب عربي معاصر بما يؤشر إلى نمو وعي واقعي جديد: «هذه

الرومانسية القومية انطلقت من رفض كل دولة وطنية، وأذابت الوطني في مفهوم العروبة التراثي والوجداني، وركّبت تحليلات اقتصادية تدل على عدم نجاعة الوطني بمعزل عن القومي، ونسيت أن تلتفت إلى أن الوطني في غياب القومي ضرورة ملحّة، وأنه من الغباء انتظار ما هو قومي حتى نبني أوطاننا بشكل قومي وجمعي. (هكذا) أصبح الوطن مفهوماً ضائعاً بين عدم التعيين المعرفي وبين الهوية القومية المختلسة...»[17].

وكما ظهرت الكيانات الإقطاعية الفيودالية لتحول دون المزيد من التجزؤ والتشتّت لمكونات الامبراطورية الموسّعة المنهارة التي كانت تضمها، ظهرت الكيانات القطرية العربية لتحول دون المزيد من التجزؤ والتفرّق للولايات والإيالات والسناجق العربية التي كانت داخلة ضمن الإطار الامبراطوري العثماني دون وحدة سياسية عضوية حقيقية في ما بينها ـ بمعنى الروابط الحضرية والاقتصادية والمؤسسية الملموسة موضوعياً ـ بما يتعدى الروابط المعنوية العامة المسلّم بوجودها بين تلك الكيانات العربية بطبيعة الحال من لغة ودين وثقافة وتراث (وهي روابط هامة تؤكد «وحدة» الحضارة كما أوضحنا، لكنها لا تكفي وحدها لتحقيق «وحدة» السياسة ووحدة الدولة التي تحتاج لروابط مؤسسية موضوعية أكثر تحديداً).

ولتلمّس هذه الحقيقة في وقائع عينية تاريخية محددة، علينا أن نتجاوز الخطاب القومي الرومانسي وأدبياته وبلاغياته اللاتاريخية، لننظر في بعض الجزئيات والتفاصيل التاريخية التي أغفلها الوعي العربي السائد بالتاريخ، ليقفز في عمومياته الملتبسة من تصوّر «وحدة» عثمانية مفترضة إلى انتظار «وحدة» عربية مقبلة، دون المرور فوق تضاريس الجسور الحقيقية بين التصورين!

وهي «تضاريس» من شأنها أن تمثّل «عودة الوعي» إلينا بشأن المدى الحقيقي لغياب التواصل والتفاعل واقعياً ـ بأي معنى للوحدة السياسية أو حتى الوحدة المجتمعية العملية ـ بين «الجزئيات» و «الذرات» المجتمعية العربية التي أخذت تتناثر على السطح البارز للأحداث بين تراخي القبضة الامبراطورية العثمانية وبدء قيام «الوحدات» القطرية، بما من شأنه أن يلفت انتباهنا إلى مدى ومقدار الزمن والجهد التاريخيين اللذين نحتاجهما وسنحتاجهما ـ كعرب ـ إذا أردنا الاقتراب من أي شيء يشبه الوحدة الحقيقية.

(١٧) عماد فوزي شعيبي، «نحو إعادة تشكيل مفهوم الوطن والمواطن،» الحياة، ١٩٩٢/١١/٥، ص ١٨.

الفصل الخامس

بمنظور الواقع الفعلي للتاريخ والمجتمع: الدولة القطرية: تجزئة.. أم.. توحيد؟

- ١ -

تمثل واقعة «استقلال» الأحياء الأربعة، كلاً على حدة، في مدينة النجف عام ١٩١٥ حالة تاريخية «اختبارية» في منتهى الدلالة على حالة «التجزؤ الذري» الذي كانت تعيشه «الوحدات» المجتمعية العربية المتناهية الصغر في واقع الأمر، والقابل للتشظي والتبعثر لدى انهيار السلطة القائمة؛ هذا رغم بقائها قروناً تحت سلطة الامبراطورية العثمانية «الواحدة».

ففي نيسان/ ابريل ١٩١٥ - كما يؤرخ حنا بطاطو في دراسته الموثقة عن العراق:

«انتفض سكان النجف ضد الأتراك وطردوهم من المدينة. (عندها) أصبح كل من احياء النجف الأربعة مستقلاً بذاته، واستمر في التمتع بهذا الوضع حتى مجيء الانكليز في آب/ أغسطس ١٩١٧ م. وقد حفظ دستور أحد هذه الأحياء، وهو حي البراق. ونظراً الى مغزى هذا الدستور، وما يعكس من مستوى التفكير السياسي لبعض سكان المدن العراقية (والعربية بعامة)[1] في تلك الأيام، فإنه يجدر بنا إيراد عدد من فقراته كما هي. وسيلاحظ القارىء كيف كان التنظيم الاجتماعي للحي في تلك المدينة ما زال يعتمد الى حد كبير على العشيرة...:

دستور ١٩١٥ لمحلة البراق في النجف

بسم الله الرحمن الرحيم وعونه...

اننا نكتب هذه الوثيقة لضمان الوحدة والتماسك فيما بيننا نحن سكان محلة البراق، وقد دوّنت اسماؤنا في ذيل هذه الوثيقة. لقد جمعنا أنفسنا وأصبحنا موحّدين، ومن دم واحد، وأجمعنا على أن يتبع واحدنا الآخر اذا

---

(١) ما بين قوسين (...) في النص المقتبس أعلاه هو من وضع كاتب هذا البحث. فالقصد كشف حالة عربية عامة، والعراق هنا مجرد مثل من أمثلة عربية أخرى ستأتي تباعاً في سياق البحث.

حصل لحيّنا شيء من الأحياء الأخرى. سوف نهب معاً ضد الغريب الذي ليس منا سواء كانت النتيجة معنا أو ضدنا»[٢].

واذا قرأنا «مواد» هذا الدستور المحلي نجد أنها تتركز كلها على هاجس واحد هو «الهاجس الأمني» وكيفية حماية سكان الحي من الاعتداءات في ما بينهم، أو من جانب أبناء الأحياء الأخرى «الغريب الذي ليس منا. . (!)».

فلم يكن للسلطة العثمانية ـ بعد مهمة فرض الضرائب ـ غير وظيفة رئيسية أخرى هي فرض الأمن ـ إن نجحت في ذلك ـ ولم تكن لها علاقة أوثق بتسيير شؤون المجتمع الأهلي الذي ظل قروناً منحصراً في بوتقاته المحلية، لذلك فعندما ذهبت مظلتها كان الهاجس الأمني (أي التخوف من الفتنة) هو الهاجس الأكبر. وكذلك كان شأن المجتمعات العربية بعامة مع سلطاتها الحاكمة في التاريخ، فقد كان الاختيار الوحيد المتاح أمامها هو الاختيار بين استبداد «الدولة»، أو انتشار «الفتنة» بسقوط الدولة ـ نظراً الى تعددية التكوين المجتمعي وصراعيته ـ ولم يكن الخيار قائماً ومتاحاً بين الاستبداد والحرية، كما يجب أن يكون، وكما أتيح لمجتمعات أخرى في بيئات مغايرة (ولعل مقولة: «سلطان غشوم ولا فتنة تدوم» خير ما يعبّر عن ذلك المأزق السياسي القديم، والمتجدد الى الآن).

ونلاحظ أن الـ «نحن» أي الهوية الجماعية في هذا الدستور تنحصر في سكان الحي أو المحلة وحدهم: «لضمان الوحدة والتماسك بيننا نحن سكان محلة البُراق»، (فليس ثمة إشارة إلى توحيد النجف أو العراق أو. . . الأمة العربية!!)، كما انها تنطلق من مفهوم «الدم الواحد» حيث يبدأ الدستور بتأكيد «الوحدة» على أساس الدم: «واصبحنا موحدين ومن دم واحد». وذلك مفهوم قبلي عشائري واضح يعود أصلاً الى التعددية القبلية في البداوة، وقد يستغرب ظهوره من ليس له علم بالواقع العشائري في مدينة علم ودين كالنجف، أما أهل الأحياء الأخرى في المدينة ذاتها فهم الخطر المفترض: «إذا حصل لحيّنا شيء من الأحياء الأخرى». . . وهم: «الغريب الذي ليس منا»، بما يوحي أن التكوين المجتمعي الواقعي للمدينة ـ كما في غيرها من المدن العربية ـ ليس في مستوى مكانتها العلمية النظرية.

ونلاحظ أن هذا الوضع التعددي المتوجّس في المدينة استمر عامين بين رحيل الدولة العثمانية وقدوم الدولة البريطانية، ولم تتوصل المدينة ذاتها حتى الى تكوين «حكومة أهلية» موحّدة خاصة بها، وكأن ممارسة الحكم ليس من اختصاص الأهالي وقدرتهم، وأنه لا بد من سلطة خارجية تأتي لتحل محل سلطة خارجية أخرى رحلت. . . فـ «الحكم» شأن يمارسه ويحتكره الأغراب، وهو ليس في مقدور أو خبرة الأهالي الذين أبعدوا عنه، وحرموا منه. . قروناً.

ولم تكن هذه الظاهرة مقتصرة على العراق وحده. يقول سياسي سوري معاصر: «كان

---

(٢) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٠)، الكتاب الأول، ص ٣٨.

حكام سوريا في التاريخ القديم والحديث معاً فاتحين غرباء لا يعرفهم الناس إلا في كامل سطوتهم وبطشهم. . . ولا يتعاملون بالزيارات أو التجارة مع المواطنين، ولهم قصورهم وأحياؤهم الخاصة بهم. . . والسعيد من المواطنين من كان بعيداً عنهم باستثناء المنافقين والطامعين»[3].

وقد تكرّرت هذه الظاهرة أيضاً بمغزاها ذاته «ظاهرة عجز الأهالي عن حكم أنفسهم»، في بلد عربي عريق آخر، عندما جاء نابليون في حملته على مصر (١٧٩٨) وعمل على كسب تأييد «الأهالي» و «أولاد البلد» محاولاً إدخالهم في الإدارة الحكومية المحلية لإبعاد خصومه من المماليك. غير أن أعضاء «الديوان الخاص» من مشايخ الأزهر وممثلي الرأي العام في مصر صارحوا نابليون بأن كبار موظفي السلطة المحلية كالمحافظ ومدير الأمن والمحتسب لا يمكن أن يكونوا من أبناء البلد، ذلك أن: «سوقة مصر لا يخافون إلا من الأتراك، ولا يحكمهم سواهم!» كما يروي الجبرتي في تاريخه، وكان معاصراً لتلك الأحداث. لذلك تخلى نابليون عن سياسته هذه، بعد أن كان ممتنعاً «من تقليد المناصب لجنس المماليك»، وتقرر أن يتولاها من جديد أتراك مماليك، ومن «بقايا البيوت القديمة» على حد تعبير الجبرتي. ومن نافلة القول الإشارة الى أنه ليس من السهل اطلاقاً أن تمارس أمة حكماً ذاتياً بين عشية وضحاها بعد قرون من معاناة دور «الرعية» البائسة البعيدة كل البعد عن ممارسة السلطة التي تم احتكارها قروناً من قبل غرباء عن المجتمع الأصلي، وهي ظاهرة جديرة بتأمل عميق وبدراسات عربية موسّعة لفهم أزمة السياسة في المجتمعات العربية وتفسيرها.

ويرى بطاطو في تحليله بنية التكوين المجتمعي في العراق أنه: «كقاعدة عامة، كان سكان «المحلة» يعيشون في عالمهم الخاص بهم، وباستثناء عدد صغير جداً من المتعلمين كان هؤلاء السكان يغرقون في ضيق حياتهم، ونادراً ما كانوا يفكرون ـ هذا إن فعلوا أبداً ـ بالجماعة بشكل واسع، أو بمصالحها ككل، أو كان لديهم أي فهم حقيقي لمفهوم مثل هذه الجماعة. . . ولم يكن الميل إلى الانقسام الى «محلات» خاصاً بالنجف. فخلال الحرب العالمية الأولى وقف الحي الشرقي في مدينة السماوة الفراتية الصغيرة الى جانب البريطانيين بينما حافظ الحي الغربي على حياد مكشوف، وكان الحيّان، ولكل منهما شيخه المستقل، يشنّان حروباً مستمرة ضد الآخر على مدى العشرين سنة السابقة. وفي الموصل. . . (فإن) المشاعر بين الأحياء المختلفة كثيراً ما كانت حادّة ومريرة. . . وتقام المتاريس وتكون الأسلحة المستخدمة عبارة عن هراوات وقضبان شائكة ومسدسات وسكاكين. . . وحتى في بغداد كان الولاء للمحلة قادراً على الإعلان عن نفسه بوسائل جريئة»[4].

ويفسر بطاطو هذه الظاهرة بالتذكير بالوظيفة الأساسية لتلك «الوحدات» المجتمعية الصغيرة المتعددة التي بقيت على حالها قروناً في ظل سلطة «موحدة» اسمية، سواء في العراق أو غيره من البلدان العربية: «فالعشائر والمحلات والأصناف كانت تشكل تعبيراً جزئياً عن النزعة الفطرية للحصول على الحماية من خلال الوحدة، وهي حماية لم تكن الحكومة العثمانية تؤمنها بانتظام نتيجة لضعفها. وفي العام ١٩١٠ كان أحد نواب بغداد في البرلمان العثماني قد كتب يقول: أسلم للمرء ألف مرة أن يعتمد على

(٣) بشير العظمة، جيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال: مذكرات بشير العظمة (لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ص ١٧٢ و١٧٦.

(٤) بطاطو، المصدر نفسه، ص ٣٩.

العشيرة من أن يعتمد على الحكومة. ففي حين أن هـذه الأخيرة تؤجـل أو تتجاهـل الأوضاع، نجـد أن العشيرة مهما كانت ضعيفة، ما ان تعلم بأن ظلماً قد وقع ضد أعضائها حتى تعدّ نفسها للأخذ بثأره»[٥].

في ضوء هذه «المعطيات» المجتمعيـة الواقعيـة المتواضعـة، فإن قيـام «كيان أكـبر» تحت حكم مـركزي عـلى صعيد «وطني» قـطري، يبدو بـأي مقياس خـطوة متقدمـة هامـة بـاتجـاه «التوحيد» الحقيقي بمفهـومه المجتمعي العضـوي الحديث لتلك السـاحة القـطرية من المنـطقة العربية، وذلك بمعيار الواقع التاريخي الموضوعي القائم، لا بمعيار المثالية الرومـانسية للذاكـرة التاريخية البعيدة.

هكـذا، فلا يمكن اعتبـار قيام «دولـة» العراق عمليـة «تجزئـة» بمعيار الـواقع المجتمعي الملموس (تجزئـة لماذا عـلى وجه التحـديد؟!)، وعلينـا أن نعترف ونقـر الآن أن قيامهـا، هي وغـيرها من دول قـطرية عـربية أخـرى ـ واجهت تشرذماً وانقسـاماً مجتمعيـاً مماثـلاً ـ كان من الوجهة التاريخية الواقعية خطوة توحيدية هامة لتعـدديات وصراعـات حالـة «التجزّؤ الـذري» الـذي كان يعـانيه معـظم المجتمعات العـربية قـروناً طـويلة سواء داخـل الإطـار العثـماني أو خارجه، وذلك لظروف موضوعية، تاريخية وجغرافية ومجتمعية، عميقة الجذور أشرنـا اليها في الأبحاث التي سبقت من هذه الدراسة في الدولة القطرية. ولن يجدينا في تعليل هذه الـظاهرة ردّها كليًّا الى «عـامل الاستعـمار والتآمـر الأجنبي» وحده ـ رغم تـأثيره ـ فـالحقيقة أعقـد من ذلـك. والاستعمار «جـزّأ» «هنا» و «وحّـد» هناك حسب مصـالحه وحسـاباتـه غير الخـاضعـة لهواجسنا نحن... ولنبق قليلاً حيث وصلنا بـين «تضاريس» واقعنـا المجتمعي في تلك الفترة ـ فترة بدء ظهور الكيانات القطرية ـ كي نرى كيف كانت محاولـة بناء «دولـة» العراق، عـلى سبيل المثال، عملاً توحيدياً.

يقول الباحث العراقي غسان العطية في بحثه الأكاديمي عن «نشأة الدولـة» في العراق، مقرراً الحقيقة التـالية بحكم نتـائج البحث رغم كـونه منـطلقاً في دراستـه من قناعـات وطنية وقومية: «لم يكن هناك حتى في ذلك الحين مجتمع متماسك، طبيعي، بأي شكل من الأشكال، يمكن تشخيصه بأنه مجتمع عراقي... فالموصـل تتطلع نحـو تركيـا، وبغداد نحـو ايران، والبصرة جنـوباً نحـو الخليج العـربي والهند. بل كان من المألوف تشخيص الأفراد بأن هذا بغدادي، وهذا بصراوي وهذا موصـلي بدلاً من عـراقي، لأن كلمة عراقي ليس لها معنى محدد. ان مصطلح «العراقي» استعمل في أوائل القـرن العشرين... واستمرت الإشارة الى الأفراد طويلاً على أنهم إما رعايا عثـمانيون أو أفـراد من الطائفـة الشيعية، أو من أبنـاء العشـائر، أو حتى حضري شيعي، أو عشائري شيعي لأن الدين لم يكن كافياً لتوحيـدهم... وكانت العـداوة التقليديـة بين المناطق الحضرية والمناطق العشائـرية الـريفية من حقـائق الحياة الأسـاسية. فـالعشائـر تنظر الى الادارة وسكـان الحضر بـاعتبارهم مستغلين وجبـاة للضرائب، في حين تخشـاهم الإدارة وسكان المـدن باعتبـارهم محاربـين غـير منضبطين لا يحترمون القانون»[٦].

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٦) غسان العطية، العراق: نشـأة الدولـة، ١٩٠٨ ـ ١٩٢١ (لندن: دار السلام، ١٩٨٨)، ص ٣٣ ـ ٣٧.

وباختصار: «فإن التقسيم السائد في القرن التاسع عشر للمنطقة الى ثلاث ولايات، انما يؤكد نمط الحياة المختلف للأقاليم الرئيسية للبلاد»[٧].

كما يؤكد في النهاية حقيقة: «ان العراق بحدوده الحديثة لم يكن قط وحدة سياسية، قائمة بذاتها، قبل القرن العشرين»[٨].

والواقع ان القانون المجتمعي التاريخي الأساسي ـ وهو قانون الجدلية المزمنة بين البادية والحاضرة وما تضمنه من التأثير العميق، المباشر وغير المباشر، لآليات (ميكانزمات) التركيبة القبلية ـ العشائرية في المجتمعات العربية ـ نقول إن هذا القانون الجدلي، الذي وجد أوضح تجلياته في فكر ابن خلدون قبل قرون، لا نجد له أثراً يذكر في الفكر القومي الوحدوي العربي الذي تصدى ويتصدى لمشكلات الأمة العربية[٩]. ولذا فقد ضاعت في تقديرنا على هذا الفكر، جراء إغفال هذا القانون والقوانين والآليات الأخرى المتفرعة منه، إمكانية الفهم والتشخيص الدقيق للواقع المجتمعي العربي ومعرفة أسباب استعصائه على محاولات التوحيد القومي الى يومنا هذا، واكتشاف طبيعة المعالجات المطلوبة لهذا الاستعصاء.

ولكن ها نحن نجد، كلما عدنا الى واقعنا المجتمعي، المؤثر جذرياً بدوره في واقعنا السياسي والقومي، أن تلك الجدلية التي تقوم عليها الخصوصية المجتمعية العربية (بخلاف جدليات تاريخية خارجية أخرى انشغلنا بها، وتأثّر فكرنا بها طويلاً) ما زالت فاعلة في نسيجنا المجتمعي ظاهراً وباطناً، بأشكال كثيرة غير ملحوظة للوهلة الأولى، لكنها عميقة التأثير دائمة الحضور عند إمعان النظر.

وفي ما يختص بموضوعة بحثنا هذا في الدولة القطرية، نجد أن هذه الجدلية بين البادية والحاضرة من أبرز العوامل المعيقة لتطورها ونضجها منذ البداية والى الآن. ولعل أهم وظيفة سيسجلها التاريخ للدولة القطرية ـ إذا أدت مهمتها على المدى التاريخي ـ هي أنها اجتازت بالمجتمعات العربية مرحلة الصراع التاريخي المدمّر والمشتّت بين الحاضرة والبادية الى مرحلة المجتمع الحضري (المدني) المستقر المتجاوز والمتخطي التعدديات العشائرية وقيمها ومسلكياتها وتصنيفاتها الاجتماعية وصراعاتها المزمنة وما انبثق منها من تعدديات مذهبية وطائفية وكيانية وحدودية.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٩) لعل من الاستثناءات القليلة لذلك، إشارة منيف الرزاز الى هذه الجدلية في محاضرة متأخرة ـ زمنياً ـ يعود تاريخها الى ما بعد نكبة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، عندما أشار الى أن: «هذه الصحراء طبعت الحضارة والسكان بطابع أساسي خاص جعلت الحضارات القائمة في هذا الوطن (العربي) حضارات متميزة بالعلاقة الجدلية المستمرة بينها وبين الصحراء. والصراع الدائم في التاريخ بين البداوة والحضارة صبغ هذه الحضارة صبغة مستمرة». انظر: منيف الرزاز، **الأعمال الفكرية والسياسية الكاملة** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٢٣. غير أن هذه الاشارة النظرية لم تنعكس عملياً على الفكر القومي باتجاه تكوين وعي تاريخي ومعاصر بحقيقة التكوين المجتمعي العربي في وقائعه العينية الملموسة.

يرى حنا بطاطو في تشخصيه طبيعة النسيج المجتمعي في العراق أن ثمة نزاعاً تاريخياً «كان كامناً في أساس الكثير من الانقسامات المثيرة للاضطرابات في المجتمع العراقي، ألا وهو النزاع المزدوج بين العشائر والمدن النهرية من جهة، وفي ما بين العشائر نفسها من جهة ثانية، حول الأراضي السهلية المنتجة للغذاء على ضفتي دجلة والفرات. ومن الممكن فهم الكثير من تاريخ ماقبل الملكية في العراق في إطار هذا النزاع. وبطريقة ما، فإن مبادىء حياة المدن والعشائر في وديان أنهار العراق كانت متناقضة في ما بينها، وبشكل أكثر وضوحاً، فإن وجود عشائر قوية كان يعني كقاعدة وجود مدن ضعيفة بالتلازم، وعلى العكس فإن نمو المدن كان يعني تراجع العشائر. وهكذا، ففي الفترة بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر، وهي الفترة التي شهدت أفول الخلافة العباسية، وغزوات السلب التي قام بها الخانات المغول، والتخريب الكلي تقريباً لسدود الري القديمة، وغزوات تركمان الجيلاد، وجماعات الأغنام السوداء والأغنام البيضاء (قرة قويللو، وآق قويللو)، والمغول التيموريين، والصفويين، والعثمانيين، ثم الحروب التركية ـ الفارسية الطويلة المتقطعة، كانت هناك حقيقة واحدة أكدت نفسها تكراراً، ألا وهي الضعف الشديد الذي أصاب المدن (المجتمع الحضري المنسجم والمستقر) وكان الأمر الملازم بالضرورة تقدم سلطة العشيرة (المجتمع البدوي المتشرذم والمتنازع). ولكن الحياة الجديدة، والأفكار الجديدة التي تغلغلت في العراق خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ عبر اندفاعة الاتصالات الجديدة والروابط الجديدة مع العالم الرأسمالي وعوامل أخرى. . . قلبت هذا الاتجاه التاريخي وأدت الى نهوض المدن مجدداً وبداية تحلل النظام العشائري»[١٠].

ولكن في ضوء التراجعات الأخيرة للمجتمعات المدنية والحضرية في كثير من الأقطار العربية وعودة القرى الريفية العشائرية الى التأثير في مقدراتها ـ ديمغرافياً وسياسياً ـ بعد الانقلابات والثورات في العقود الأخيرة، فإن علينا أن ننظر الى الاستنتاج الأخير لبطاطو بشأن انتصار و «نهوض المدن» بكثير من التحفظ، فالصراع بين القوتين ما زال مستمراً ومستعراً، وقد وقعت المدن من جديد تحت تأثير الهجرة المستجدة من الريف العشائري والبادية، وهي هجرة يدعمها النمو الديمغرافي المذهل للأرياف وما يستتبعه من انتشار وسيطرة تنظيماتها الدينية ـ السياسية ـ العسكرية. وهذا هو التحدي الذي يجابه الدول القطرية العربية الآن، وعلينا أن ننتظر لنرى كيف ستتمكن هذه الدول من تحضير وتمدين القوى الريفية والعشائرية التي غزت مدنها من جديد واستلمت السلطة في عدد غير قليل منها.

وهو تطور، إن كان يؤكد شيئاً، فإنما يؤكد من جديد عمق تأثير هذه الجدلية الفاعلة في صميم التكوين العربي، حتى بعد استقرار وتحضر مجتمعاته وأقطاره من حيث المظهر والشكل.

واذا كانت الأمثلة التي استشهدنا بها حتى الآن مستقاة من واقع المجتمع العراقي، نظراً الى توفر الشواهد البحثية الخاصة به وبهذه الظاهرة الجدلية بالذات في نسيجه الاجتماعي، حيث نبّه أحد أسبق مفكريه الاجتماعيين المرموقين وهو علي الوردي الى كون المجتمع العراقي يمثل أبرز نماذج تلك الجدلية نظراً الى تواجه وتقارب قوة طرفيها في محيطه على مر العصور حيث ظل: «واقعاً بين نظامين متناقضين من القيم الاجتماعية: قيم البداوة الآتية إليه من

---

(١٠) بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ص ٤٢.

الصحراء المجاورة وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه الحضاري القديم»، مما جعله: «يعاني صراعاً نفسياً واجتماعياً على توالي الأجيال» بسبب هذا «التعاكس والتناقض» في حياته بين النظامين في عملية مد وجزر متعاقبين بلا انتهاء، فلا هو: «يطمئن الى قيمه الحضرية زمناً طويلاً لأن الصحراء تمده بين كل آونة وأخرى بالموجات التي تقلق عليه طمأنينته الاجتماعية، ولا هو... يستطيع أن يكون بدوياً كابن الصحراء لأن الحضارة المنبعثة من وفرة مياهه وخصوبة أرضه تضطره الى تغيير القيم البدوية الوافدة اليه لكي يجعلها ملائمة لظروفه الخاصة»[11].

- ٢ -

نقول، إذا كان المجتمع في العراق قد جاء في بحثنا هذا أول الأمثلة وأبرزها، فإن المجتمعات العربية الأخرى من حيث تأثرها بهذه التعددية والجدلية وتمثيلها إياها لا تختلف عنه كثيراً إلا بالاختلاف النسبي لدرجة المواجهة والصراع في نسيجها الاجتماعي بين البادية والحاضرة، من مصر التي يغلب عليها الطابع الحضري (دون أن يتلاشى الأثر البدوي والقبلي)... الى بعض مجتمعات الجزيرة العربية التي غلب عليها الطابع القبلي والبدوي (دون أن يتلاشى الأثر الحضري).

يقرر الباحث السعودي تركي الحمد في بحثه عن «توحيد الجزيرة العربية»: «سياسياً، كانت الجزيرة (العربية) منقسمة الى العديد من الإمارات والمشيخات، وقد كانت المشيخات قائمة على علاقات وأسس قبلية تعكس علاقات الخضوع والسيطرة بين الحضر والحضر، الحضر والبدو، والبدو والبدو. فقد كانت الإمارة أو المشيخة، بشكل أساسي، انعكاساً لعلاقات التحالف بين القبائل ومختلف الفئات الاجتماعية»[12].

وهذه التعددية السياسية في الامارات والمشيخات الصغيرة مردّها مجتمعياً الى كون: «البنية القبيلية وتشعباتها تشكل حاجزاً منيعاً لقيام شكل حكومي جديد وأكثر اتساعاً قائم على أشكال مختلفة للولاء. بكلمات أخرى، كانت القبيلة ككيان اجتماعي - سياسي نقيضاً لقيام دولة مركزية حديثة. فهي تشكل كياناً ذا قدرة على منح أعضائه اكتفاء ذاتياً على مختلف المستويات الاجتماعية والسياسية، وبالتالي إعطائهم ذاتية معينة وهوية محددة تشكل نقيضاً لهوية أشمل وأكبر من الممكن أن تتحقق في ظل دولة - قومية، بمعنى آخر كانت القبيلة نقيض قيام دولة قومية حديثة في الجزيرة العربية بشكل عام، وفي نجد بشكل خاص»[13].

وهنا نجد من جديد حالة «التجزؤ الذري» للوحدات المجتمعية، متناهية الصغر، تفرض نفسها في منطقة أخرى من الوطن العربي كتعبير عن الواقع المجتمعي وانعكاساته السياسية المتشرذمة، قبل قيام الدولة القطرية.

فكما أشار حنا بطاطو في تحليله المذكور للمجتمع العراقي الى أن: «العشائر والمحلات والأصناف (الحرفية) كانت تشكل تعبيراً جزئياً عن النزعة الفطرية للحصول على الحماية من خلال الوحدة

---

(١١) علي حسين الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث (بغداد: جامعة بغداد؛ مطبعة العاني، ١٩٦٥)، ص ١٢ - ١٤.

(١٢) تركي الحمد، «توحيد الجزيرة العربية: دور الايديولوجية والتنظيم في تحطيم البنى الاجتماعية - الاقتصادية المعيقة للوحدة،» المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٩٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦)، ص ٣١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(الصغيرة)، وهي حماية لم تكن الحكومة العثمانية تؤمنها بانتظام نتيجة لضعفها»، نجد تركي الحمد، من ناحيته، يشير الى الظاهرة ذاتها في مجتمع عربي، ولكن يقع هذه المرة خارج السيطرة العثمانية، هو مجتمع نجد والجزيرة العربية، حيث تشعبات البنية القبلية: «تشكّل كياناً (على حدة لكل تشعب منها) ذا قدرة على منح اعضائه اكتفاءً ذاتياً على مختلف المستويات الاجتماعية والسياسية، وبالتالي اعطائهم ذاتية معينة وهوية محددة تشكل نقيضاً لهوية أشمل وأكبر. . .». وهنا علينا أن نلاحظ أن الاستعمار لم يصل الى قلب الجزيرة العربية في ذلك الوقت لخلق هذه «التجزئة» السياسية الناجمة عن طبيعة التركيبة المجتمعية ذاتها.

وكما وجدنا، ان حالة التشرذم و «التجزؤ الذري» للوحدات متناهية الصغر في العراق ـ من أحياء وعشائر ـ كانت تمثل انعكاساً ونتيجة مباشرة لجدلية الصراع بين البادية والحاضرة، نجد أن قانون هذه الجدلية المتوترة يسود بدوره في نجد ومجتمعات الجزيرة العربية. فبالاضافة الى التعارض في النمط المعيشي والحضاري والقيمي بين النظامين الحضري والبدوي كان يقوم أيضاً تعارض: «في المصالح . . . بين هاتين الفئتين الاجتماعيتين الرئيسيتين: الحضر والبدو، فقد كان الأولون (الحضر) يسعون الى السلام والاستقرار وهيمنة النظام، حيث إن هذه الأهداف تتفق ونمط نشاطهم الاقتصادي القائم بشكل أساسي على التجارة والزراعة. أما الآخرون (البدو) فقد كان نمط نشاطهم الاقتصادي قائماً على الترحال (الرعي) حيث إنهم، والى حد بعيد، تحت رحمة الطبيعة تتحكم بهم كما تشاء. . . لذلك برز العنف بين قبائل البادية، وبينهم وبين الحضر كنوع من النشاط الاقتصادي البديل، بخاصة في الظروف الطبيعية الصعبة كالجفاف ونحوه. بمعنى آخر، كان النشاط الاقتصادي للبدو، سواء كان رعياً أو سلباً، معتمداً على الغزوات، كما كان ذا طبيعة غير مستقرة. فالرعي قائم على طبيعة متقلبة، والغزوات قائمة على أساس مجتمع، أو تجمع بالأصح، لا تحكمه سلطة مركزية ولا سيادة واحدة. . . وخلاصة الأمر ان حالة نجد قبل قيام الدولة المركزية كانت حالة من (حرب الكل على الكل) حسب تعبير توماس هوبز في وصفه لحالة الطبيعة قبل قيام المجتمع المدني. فالمصالح المتضاربة لكلتا الفئتين الاجتماعيتين الأساسيتين أدت الى اختلاف وتضارب في أهدافها السياسية والاجتماعية، وتقدم إحداهما يعني تقهقر الأخرى، فمثلاً توسع المزارع المستقر في أرضه المزروعة يعني تقهقر مراعي البدوي المرتحل، وعلى ذلك قس»[١٤].

وفي ضوء ذلك كله، فإن قيام العربية السعودية في الجزيرة العربية، كقيام الدولة العراقية في وادي الرافدين، يمثل خطوة توحيدية متقدمة، ليس فقط من حيث توحيد المناطق الأربع، في حالة المملكة، وتوحيد الولايات الثلاث في حالة العراق، وإنما أيضاً في توحيد تلك «الذرات» المجتمعية متناهية الصغر في كل ناحية من تلك المناطق السعودية والولايات العراقية.

وفي حالة العربية السعودية، بالذات، فإن «التوحيد» شمل أقاليم عربية واسعة ومتباعدة لم تتوحد في ما بينها منذ فترات طويلة وهي أقاليم نجد والحجاز، والاحساء، وعسير، الأمر الذي يجعل الدولة السعودية تمثل ظاهرة «توحيدية» أكثر اتساعاً على الصعيد

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠. وهذا التضارب في المصالح كان قائماً بالمثل في العراق حيث كان انهيار السدود يمثل كارثة للفلاح ونعمة للبدوي الذي سترتوي مراعيه من السد المنهار. . . !

السياسي القومي، قياساً ببعض الكيانات القطرية الأخرى التي اقتصر «توحيدها» في نطاق منطقة واحدة[15].

وقياساً بالحالة التشرذمية السائدة من قبل: «فإن القضاء على مثل هذه العقبات البنيوية وانشاء دولة قومية حديثة قادرة على خلق نوع جديد من الولاء - كما يشير تركي الحمد - كان يستلزم قيام شكل من أشكال «الثورة» (ان صح التعبير) قادر على إزالة مثل هذه العقبات، وخلق تنظيم سياسي أكمل واكثر تطوراً من تلك التحالفات التي تقوم بين القبائل والفئات الاجتماعية المختلفة. فبغير القضاء على القبيلة (ككيان سياسي ذي سيادة على أفراده وتحويل ولاء هؤلاء الأفراد الى كيان آخر في المقام الأول)، فإن إقامة مثل هذا الكيان أو التنظيم المتطور نسبياً يمكن أن يعد ضرباً من المستحيل»[16]. غير أن هذا ما أمكن تحقيقه بإقامة الدولة المركزية، وما أخذ ينمو بالتدريج نتيجة ذلك من مقوّمات دولة لم تكن مألوفة طيلة قرون في بوادي جزيرة العرب وواحاتها، خاصة في وسطها في نجد.

هكذا نجد، مرة أخرى، أن قيام دولة قطرية في منطقة أخرى من الوطن العربي، يمثّل خطوة ملموسة باتجاه التوحيد بمقياس الواقع القائم قبل قيامها.

واذا بقينا في جزيرة العرب ذاتها واتجهنا جنوباً نجد أن التجربة القطرية اليمنية المتدرجة نحو الوحدة تمثّل هي الأخرى ظاهرة ذات دلالات مهمة من حيث «وحدوية» الكيانات القطرية.

واذا كان قيام دولة اليمن الموحدة - شمالاً وجنوباً - يمثل الخطوة الأخيرة نحو قيام الكيان القطري المركزي في إقليم اليمن، فإن الخطوات السابقة لذلك يجب أن ننظر اليها الآن بصورة أكثر تفهماً وتقديراً طالما أدت في النهاية الى هذه النتيجة المهمة في انضاج ظاهرة «القطرية المركزية» في القطر اليمني الكبير والموحد[17] (مع الأخذ في الاعتبار، بطبيعة الحال، محاذير الاحتمالات الانفصالية في تجربة توحيدية كهذه).

تجمع الدراسات السوسيولوجية المختصة في البنية المجتمعية اليمنية على أنها بنية تقوم أساساً - أيضاً - على الوحدات القبلية والعشائرية الصغيرة والمتعددة، حتى في حالة الاستقرار الزراعي. وكانت الصراعات بين تلك الوحدات شبه المستقلة سياسياً ظاهرة شبه

---

(١٥) والجدير بالملاحظة أن الفكر القومي الوحدوي - الذي نشأت تياراته أساساً في منطقة الهلال الخصيب - قد أغفل دراسة التجربة السعودية، من حيث هي تجربة توحيد قطري مركزي ذات دلالة قومية، قامت واستمرت في الواقع، وذلك على الأرجح، للتباين في النظرة الايديولوجية السياسية، خاصة في الخمسينيات والستينيات، بين تلك التيارات القومية الراديكالية وبين الطبيعة المحافظة للسياسة السعودية. غير أن هذا الاعتبار الايديولوجي في تيارات الفكر القومي لا يبرر - من الناحية العلمية والتاريخية - إغفال تجربة توحيد عربي سياسي بهذا الحجم، وفي منطقة كانت الحالة المجتمعية فيها قبل قيام الدولة المركزية الموحدة، بمثابة «حرب الكل على الكل» كما تبين.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٧) لاحظ مقارنتنا التجريدية بين ظاهرة «الاقطاعية المركزية» في النظام الفيودالي الأوروبي والياباني، وظاهرة «القطرية المركزية» في النظام القطري العربي في الفصل السابع من هذه الدراسة (الجدول المقارن)، وتمثل ظاهرة «القطرية المركزية» اليمنية - بقيام اليمن الموحد - نموذجاً عربياً متحققاً لهذا النزوع القطري المركزي.

دائمة[18]. كما كان الصراع والتقابل بين البادية الجبلية والسهل الساحلي الحضري ظاهرة مؤثرة في التاريخ اليمني (كما هو الصراع بين البادية والحاضرة في حالة العراق والجزيرة العربية الشمالية ومعظم الأقطار العربية). وهو صراع مجتمعي بنيوي اتخذ في اليمن كما في غيره من المجتمعات العربية ايديولوجية مذهبية ذات مرجعية دينية بحكم اسلامية المجتمع (زيود ـ شوافع) ومثّل العامل الأخطر، وإن يكن غير المعلن في الحرب الأهلية اليمنية بين الملكيين والجمهوريين بعد قيام الثورة اليمنية في ٢٦ ايلول/ سبتمبر ١٩٦٢، وحتى استقرار الجمهورية العربية اليمنية كدولة موحدة في حقبة السبعينيات والثمانينيات:

١ ـ هكذا فإن التطور البطيء للدولة القطرية اليمنية في الشمال في عهد الإمامة، ثم التفاعل السريع للبنى الاجتماعية المتعددة فيها في العهد الجمهوري، باتجاه توحيد السهل والجبل في كيان عضوي، يمثل خطوة توحيدية في الشمال تمّت في إطار الكيان القطري لدولة الشطر الشمالي من اليمن، وهي مسألة ـ في ضوء تعدديات وصراعات السهل والجبل ـ لم تكن محسومة قبل هذا التطور.

٢ ـ من ناحية أخرى وقبل قيام دولة اليمن الجنوبي، كان الساحل اليمني الجنوبي الطويل، الممتد من أقصى حضرموت في الشرق بمحاذاة سلطنة عُمان الى عدن على مضيق باب المندب، عبارة عن «موزاييك» من السلطنات والإمارات لا توحّدها ـ سياسياً واداريا ـ غير الإدارة الاستعمارية البريطانية. وقد شهد هذا الساحل محاولة لتوحيده في ظل سلاطين الجنوب، لكنها لم تفلح.

ولو أن النفط اكتشف بكميات كبيرة في اليمن الجنوبي قبل رحيل الانكليز لشهدنا تثبيتاً لتلك الخارطة الانقسامية بين السلطنات والإمارات، وربما خلقاً وتأسيساً للمزيد منها (كما حدث في بعض مناطق الخليج بعد اكتشاف النفط). غير أن الثروة التي أدت الى مزيد من التجزئة في الخليج، لم تظهر في جنوب اليمن، واتحد الناس هنا (اليمن الجنوبي) في «الفقر» حيث انقسموا هناك (الخليج) في الغنى!

وأياً كان الأمر، فإن دولة اليمن الجنوبي مثّل قيامها بعد الاستقلال تجربة توحيدية ـ في كيان قطري واحد ـ لجميع تلك السلطنات والمشيخات والإمارات، وإن بدت من منظور قومي رومانسي مثالي حينئذ بمثابة تكريس لـ «التجزئة» بين شطري اليمن!

لكنها بمنظار الواقع التاريخي، المتعرج في سيره، الذي يتطلب نفساً طويلاً وصبراً أطول، فإنها حقّقت توحيداً سياسياً وكيانياً بين سلطنات ومشيخات كانت تعيش وتتصرف كما لو كانت كيانات أو دولاً مستقلة. من هنا فإن دولة اليمن الجنوبي ـ على صغرها وقلة سكانها ـ مثّلت خطوة نحو «القطرية المركزية» على صعيد الشطر الجنوبي لليمن الكبير، قبل أن تندمج ذاتها في «قطرية مركزية» أكبر بقيام دولة اليمن الموحّد.

---

(١٨) انظر: قائد أحمد نعمان الشرجبي، الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦).

وإذا كان «اليمن» أقليماً قائماً بذاته في الجغرافيا العربية القديمة، وعاد اليوم اقليماً موحداً في الجغرافيا السياسية العربية الجديدة، فهذا يمكن أن يثير مقارنات مماثلة مع أقاليم عربية مجاورة أخرى تتمتع بالمكانة الجغرافية والتاريخية ذاتها.

فنحن اذا انتقلنا الآن من جنوب غرب الجزيرة العربية الى شرقها الجنوبي، نجد أن إقليم عُمان يجاور إقليم اليمن، وكان هو الآخر اقليماً قائماً بذاته حسب تصنيفات الجغرافيا العربية القديمة، كما أقام دولة (وأحياناً امبراطورية) خاصة به لم تخضع للدولة العثمانية من قبل... فهل يعيد الاقليم العُماني - داخلاً وساحلاً - تشكيل وحدته السياسية الكاملة؛ كما تحقق لاقليم اليمن؟ هنا ندخل، بطبيعة الحال، في حساسيات النفط والاستراتيجيات الدولية والاقليمية الخاصة بالتوازنات في منطقة الخليج، ولكن دعنا نقارب الأمر تجاه «امكانات توحيد» الكيان القطري العماني، كما قاربناه تاريخياً وتدريجياً في حالة اليمن.

إذا أخذنا سلطنة عُمان بحدودها السياسية الراهنة، نجد أنها تمثل أيضاً «توحيداً» عملياً لعدة مناطق وبنى مجتمعية تقليدية متباينة لم تكن متوحّدة سياسياً وحياتياً منذ انهيار الامبراطورية العُمانية وخضوع مركزها للوجود البريطاني.

ويمثل اقليم عُمان تعددية مجتمعية بنيوية بين بادية صحراوية وبادية جبلية، وسهل زراعي، ومدن حضرية وتجارية ساحلية. وكانت هذه التعددية المجتمعية مع جدلية البادية - الحاضرة تنعكس سياسياً كما في الأقطار العربية الأخرى المشابهة.

وقد كان هناك انفصال وتصارع بين «إمامة الجبل» و «سلطنة مسقط وعُمان» تدخّلت فيه عوامل الصراع الإقليمي والدولي بين التيار الراديكالي العربي والوجود البريطاني والاتجاه التقليدي العربي المحافظ، ووقفت فيه القوى الراديكالية العربية الى جانب «الإمامة» الجبلية لاعتبارات سياسية خالصة لا علاقة لها بالأيديولوجية الثورية، بل على النقيض منها، حيث كانت «الإمامة» أشد محافظة وتقليدية من «السلطنة» التي كانت متأثرة بالنفوذ البريطاني.

وفي فترة تالية، وقفت الراديكالية العربية، ممثلة في النظام اليساري في عدن والحركات اليسارية الخليجية والعربية موقفاً مماثلاً بدعمها حركة «ثورية» انفصالية في «إقليم ظفار» الذي يتميز ببنية جغرافية وإثنية ولغوية معينة، لكن «سلطنة عمان» استطاعت الاحتفاظ بوحدتها في «ظفار»، كما في «الجبل الأخضر». وهكذا ترسخت الدولة القطرية العُمانية (سلطنة عُمان) ضمن كيان واحد في جهاتها الثلاث (مسقط ومناطقها - الجبل الأخضر - ظفار).

واذا كان لليمن ساحل جنوبي طويل توحّد، أو لم يتوحّد، في كيان دولة اليمن الجنوبي، فإن لإقليم عُمان بامتداده الجغرافي والتاريخي الكلاسيكي ساحلاً مماثلاً يطل على الخليج، وكان يعرف فعلاً بـ «ساحل عُمان» - قبل أن يطلق الانكليز عليه اسم «ساحل القراصنة» زوراً حسب زعمهم، أو - في لغة السياسة الرسمية - الساحل المتصالح أو المتهادن، الى أن توحّد سياسياً بعد الانسحاب البريطاني في «دولة الإمارات العربية المتحدة».

لقد ظل هذا الساحل ـ تحت الإدارة الاستعمارية البريطانية ـ يمثل سبع مشيخات، منفصلة سياسياً متداخلة جغرافياً، وبعضها متداخل مع سلطنة عمان نفسها بشكل لا يمكن تمييزه بالمنطق الجغرافي. وقد اعتمد رسم الحدود وتوزيع مناطق «السيادة» على عوامل الولاء القبلي لهذه المشيخة أو تلك ـ وعلى اعتبارات المصلحة البريطانية ـ أكثر مما اعتمد على أي منطق آخر. وهذا التوزيع القبلي يصلح نموذجاً آخر لتذكيرنا بأهمية هذا العامل في صوغ «آليات التجزئة والوحدة والانفصال» في الوطن العربي في اكثر من اقليم ومنطقة عبر التاريخ.

والمهم أن الدولة القطرية «الاتحادية» التي قامت في هذا «الساحل» بالتوافق بين شيوخها وإماراتها طوعاً واختياراً وبأسلوب سياسي يتصف بالحكمة والواقعية ـ وهي دولة الامارات العربية المتحدة ـ تمثل في واقع الأمر تجربة توحيدية هي الأخرى بين تلك الامارات والمشيخات في مناطق هذا الساحل الخليجي ـ العُماني.

وهكذا نجد أنفسنا هنا أيضاً أمام دولتين متقاربتين تتجاوران وتقعان في قطر جغرافي واحد ـ حسب التصنيف الجغرافي العربي المتعارف عليه، وهو اقليم عُمان الذي انقسم جزئياً بمفاهيم الجغرافيا القديمة ذاتها ـ الى «عُمان الداخل» وهو ما تمثله الآن «سلطنة عُمان» و «عُمان الساحل» وهو ما تقوم عليه دولة الامارات العربية المتحدة.

فهل يمكن أن نتصور إمكانية مشروع توحيدي أكبر في هذه الزاوية الحساسة من جزيرة العرب، أيضاً بين «داخل» و «ساحل» عُمان، كما حدث في اليمن بين «داخله» و «ساحله»؟

العوامل والظروف السياسية ـ الاقليمية والدولية ـ مختلفة في حالة عُمان ودولة الإمارات مقارنة بحالة اليمن من حيث السماح أو «التسامح» مع فكرة قيام نوع من الاتحاد السياسي بينهما. وهي حتماً أصعب وأعقد من حالة اليمن بكثير لوقوع اقليم عُمان عند مضيق هرمز بوابة خليج النفط.

ولكن بالمقابل فإن العوامل الداعية الى التفكير في رابطة سياسية أكبر بينهما هي من الجدية بحيث تستدعي الاهتمام القومي لحماية الوجود العربي في هذه الأجزاء الساحلية الطرفية الحساسة وذات الكثافة السكانية الضئيلة. وبلا شك فإن سلطنة عُمان تمثل العمق الاستراتيجي ـ جغرافياً وبشرياً ـ لدولة الامارات. وفي ضوء السياسات الايرانية من ناحية، واحتمالات تبدل العلاقات الاتحادية بين الامارات في الدولة تحت أي ظرف من الظروف، من ناحية أخرى، فإن فكرة الرابطة السياسية الأوثق مع سلطنة عُمان ستمثل أبرز الخيارات المطروحة في الأولويات السياسية المصيرية لدولة الإمارات العربية المتحدة. كما ان نوعية السياسة التي تنتهجها وستنتهجها السلطنة تجاه دولة الامارات وظروفها وتطوراتها ستقرر الى حد كبير مصير هذه الفكرة الاتحادية أو ما يشبهها.

غير أنه يبقى من منظور تاريخي قومي، أن كلاً من سلطنة عُمان ودولة الامارات العربية المتحدة يمثل «نموذجاً توحيدياً» في مجاله، والخطوة المنطقية المستقبلية هي التوجّه نحو مركزية أكبر لصالح الطرفين ـ إذا كان المنطق التاريخي الجغرافي الذي ساد في اليمن قابلاً للتطبيق في

عُمان ـ خاصة أن دولة الامارات قد تتعرض لتحديّات خارجية وداخلية تفوق ما واجهه اليمن الجنوبي عندما فكر في مشروع الوحدة مع اليمن الشمالي. إلا أن قدراً هائلاً من الحصافة والحكمة السياسية (من غير النوع الذي انطلقت منه الأزمة العراقية ـ الكويتية!) سيكون مطلوباً من الجانبين ـ العُماني بالدرجة الأولى والإماراتي بالدرجة الثانية ـ إذا ما فكّر الجانبان ـ ونرجو أن يفكرا معاً وفي حوار صحي ـ في أي نوع من المركزية السياسية بينهما في اقليمهما المشترك في الجنوب الشرقي من جزيرة العرب.

وغني عن البيان ان مشروعاً كهذا سيعتمد أيضاً على مواقف الدول الكبرى، وعلى موقف العربية السعودية، والى حد ما على مواقف اليمن ودول الخليج الأخرى، كما ان احتمالات رد الفعل الايراني ستظل من أعقد العناصر الداخلة في معادلات الموقف.

واذا كان «منطق السياسة» يوحي بهذا التعقيد كله في مسألة وحدة اقليم عُمان وبمعناه الجغرافي الأصلي، فإن «منطق الجغرافيا والتاريخ» ـ كما عبّر عن ذاته في اقليم اليمن ـ يتطلب موضوعياً مثل هذه الوحدة «القطرية المركزية» في إقليم عُمان بين الداخل والساحل، فضلاً عن اعتباراته القومية الملحّة للحفاظ على الوجود العربي، في إمارات الساحل خاصة.

- ٣ -

واذا كانت ظاهرة «القطرية المركزية» التي نشير الى نماذج متحققة منها، وأخرى قد تكون في طريقها الى التحقق، تعتمد الانطلاق من أقاليم جغرافية عربية ذات طبيعة متجانسة، فإن من أبرز الأقاليم العربية ـ نظير اليمن وعُمان ـ «إقليم الشام» الذي كان منطلق دعوات وحركات ومحاولات وحدوية عربية عديدة، والذي ارتبط تاريخه السياسي الحديث بجدلية التجزئة ـ الوحدة كما لم يرتبط بها تاريخ أي اقليم عربي آخر.

ويجب التسليم بداية بأن «التجزئة» السياسية الحديثة في إقليم الشام ـ بالذات ـ تعود الى مخططات الاستعمار في جانب مهم منها، وهذه مسألة تمّت دراستها بشكل توثيقي في العديد من الأبحاث التاريخية والسياسية وليس ما يدعونا الى اعادة عرضها، إلا أن ما يجب بيانه ـ في المقابل ـ أن ظاهرة «التجزؤ الذري» التاريخي المجتمعي التي أشرنا اليها في مجتمعات عربية أخرى، تجد لها في مجتمعات اقليم الشام بالذات مرتعاً خصباً، بالنظر الى خصوصية تركيبته الجغرافية والبشرية وموقعه المفتوح المتوسط الذي أطلق عليه المستشرق الفرنسي لامانس «الملتقى العظيم» لمختلف الثقافات والديانات والأقوام.

وهذه البنية التعددية، التي كانت مترسخة في التركيبة المجتمعية الشاملة (بلاد الشام بمعناها الجغرافي) قبل مجيء الاستعمار بزمن طويل قد انعكست حتى في السياسات السلطوية الداخلية في ظل الدولة العثمانية، بما لا يوحي أن إقليم الشام كان يعيش فعلاً وحدة مجتمعية متجانسة بالمعنى العضوي، قبل تجزئته سياسياً من قبل الاستعمار الأمر الذي يدفع الى

الافتراض أن هذه التجزئة كان يمكن أن تحدث، ولو بشكل آخر، في ظل ظروف أخرى لا دخل للاستعمار فيها.

يقول وجيه كوثراني في دراسته الموثقة الموسومة **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، وذلك بعد أن يقدم أمثلة على تعددية السلطة في تلك المرحلة: «هذه التعددية في السلطة والتي نلاحظها داخل المدينة السورية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، لا تقتصر على الوضع المديني فحسب، وعلى القوى الاجتماعية التي يتركب منها هذا الوضع، بل تتعداه لتشكّل تعددية أكبر في السلطات على مستوى الأرياف، وعلى مستوى طبيعة العلاقة التي قامت بين الأرياف من جهة، والمدينة من جهة أخرى، فثمة أرياف سهلية تابعة للمدينة، وثمة أرياف جبلية ممتنعة عنها، وكما ان هناك أرياف متجانسة المذهب والدين في سكانها، هناك أماكن ريفية متعددة المذاهب»[19].

واذا كانت الأرياف السهلية المجاورة للمدن قد تمّ إلحاقها عنوة ـ من الناحية الاقتصادية والسياسية ـ بمحيط تلك المدن، فقد: «شكلّت المجموعات السكانية في الأرياف الجبلية ذات الخصائص المذهبية غير السنية، والقبائل البدوية المتنقلة في البادية على أطراف سهول المدن، مراكز ممانعة عن الالتحاق بسلطة المدينة وأعيانها»[20]، وبالتالي بالسلطة العثمانية. «ويقدم العلويون والدروز أمثلة بارزة على امتناع الطوائف الريفية ـ الجبلية عن سلطة المدينة، أي السلطة العثمانية المتمثلة بأعيان المدن»[21].

ويتحدث السياسي السوري بشير العظمة (وزير الصحة في دولة الوحدة السورية ـ المصرية، ورئيس وزراء سوريا عام ١٩٦٢)، عن الظاهرة ذاتها من وجهة معاينته الحياتية إياها، في كتاب مذكراته الموسوم **جيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال**، فيقول عما يسمّيه بـ «مجتمع الفسيفساء التاريخي»: «تكونت التجمعات السكانية في سوريا متناثرة، احتفظ كل منها بتراثه، ولغته أحياناً، تقطن في مناطق يموت الناس فيها محاصرين اذا اختلفوا مع جيرانهم، وكل منطقة جزيرة سكانية يروي أرضها المطر من السماء. ملابس السكان وعاداتهم وطراز بيوتهم ومعتقداتهم، وحتى نوعية طعامهم محلية، وبعضها غير معروف في مناطق بعيدة. منذ فترة قريبة، كان يسيراً على الدمشقي أن يشير باصبعه: يحدد من لباس المارين مناطقهم وقراهم وقبل أن يسمع لهجة كلامهم. هذا من حوران، وآخر من الجزيرة أو من إدلب، وأحياناً هذه من القلمون أو من المزة أو كفرسوسة، ولا تبعد عن دمشق أكثر من مرمى حجر. جزر سكانية يرتبط بعضها ببعض ومع المدينة أو العاصمة بأوهى الأسباب، لا تحتاجها إلا في مناسبات خاصة وتتجنب الاتصال والانتقال اليها لأنها تخشى الاغتراب والإخضاع والاذلال»[22].

وفي ظل ما عاناه جيله من إحباط، يصل بهذا السياسي الوحدوي السوري مبلغ التأثر من هذه التعددية العصبوية في نسيج المجتمع وبنيته الى حد القول: «يقول بل ويؤكد البعض بأن العصبية الدينية والطائفية ظاهرة دخيلة مدسوسة علينا. وهذا كلام غير صحيح ولا واقعي... لن أسرد صفحات سوداً من التاريخ، ولكني أكتفي بالتساؤل: كيف تكوّنت هذه الأحياء الطائفية، وكيف استوطنت

---

(١٩) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة اطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٠٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٢٢) العظمة، **جيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال: مذكرات بشير العظمة**، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

طوائف دون غيرها في مناطق محددة لا تقبل غريباً عنها، وتحصنت في الجبال عشائر وقبائل معينة، والسهول محرمة عليها، إلا في حدود التعامل وتبادل المنافع دون الاقامة والتملك»[٢٣].

في ضوء هذه الوقائع البنيوية كلها، أفليس في قيام الدولة القطرية السورية بكيانها الحالي، ما يمثل خطوة توحيدية متقدمة، اذا أخذنا في الاعتبار، من جانب آخر، المحاولات الاستعمارية الفرنسية لاستغلال تلك التعددية المجتمعية التجزيئية والابقاء على دويلات صغيرة في الأطراف السورية لما يقرب من ربع قرن؟

يستشهد المفكر القومي الوحدوي ساطع الحصري بشواهد هذه العملية «التوحيدية» في نطاق دولة القطر السوري الموحدة، في مجال دعوته الى الوحدة العربية بالقول: «إن الفرنسيين عندما احتلوا سوريا وفرضوا انتدابهم عليها، قسّموها الى دويلات حلب، ودمشق، وجبل الدروز، وبلاد العلويين، وذلك بعد أن فصلوا عنها سنجق الاسكندرون والأقضية الأربعة. . . وكان من مفاخر حلب - في التاريخ الحديث - انها لم تلتفت الى مغريات الاستقلال بدولة خاصة بها. . . (و) لم تتردد في هدم آمال الفرنسيين في هذا المضمار بتقرير انهاء الاستقلال والانضمام الى دمشق، ولذلك لم تعش دولة حلب إلا نحو خمس سنوات. . . وبعد هذه التجربة. . . أبقت (فرنسا) دولتي جبل الدروز وبلاد العلويين، خارج نطاق الجمهورية السورية مدة تقرب من ربع قرن. . . ولكن الحكومات السورية. . . لم تنقطع عن الاحتجاج على هذه الأوضاع وظلت تطالب بالحاق تلك البلاد بها الى أن تم ذلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ومن مفاخر أهالي الجبلين المذكورين انهم رضوا بهذا الاندماج على الرغم من اختلاف بيئاتهم عن البيئات السورية الأخرى جغرافياً وبشرياً واجتماعياً. . .»[٢٤].

وبالنسبة الى حالة لبنان، فإن خروج الجبل اللبناني من عزلته التاريخية - مارونياً ودرزياً - ودخوله في دولة «لبنان الكبير» للتعايش في جنين للدولة مع طوائف من الأغلبية السائدة (وإن يكن للسياسة الفرنسية دخل في ذلك) يمثّل أيضاً خطوة «توحيدية» لا سابق لها في التاريخ العربي من حيث تعايش هذا التنوع من الطوائف في دولة واحدة، خاصة إذا أدركنا الواقع التاريخي للجبل اللبناني الذي لم يكن يمثل وحدة إرادية أو عضوية أو صحية، لا مع نفسه ولا مع اقليم الشام الكبير، ولا مع سوريا، ولا حتى مع مدن الساحل اللبناني، ناهيك بالدولة العثمانية. لذلك فإن خروجه من شرنقته المحلية الضيقة المتجزئة بذاتها الى كيان أكبر نسبياً وأكثر تنوعاً هو خطوة لا يمكن اختصارها وابتسارها بأنها مجرد «تجزئة». . . (مرة أخرى: تجزئة لماذا. . . من حيث الواقع الفعلي المجتمعي التاريخي والسياسي؟!).

وفي ضوء التدرج نحو ظاهرة «القطرية المركزية» التي تحققت في اليمن، وقد تتحقق في عُمان، فإن اقليم الشام قد بدأ يشهد منذ سنوات مؤشرات نحو الظاهرة ذاتها، بتخلي سوريا بعد الانفصال عن مصر (١٩٦١) عن مشروعات الوحدة مع دول عربية خارج اقليم الشام، وتركيزها على بناء قوتها الذاتية باعتبارها الدولة المركزية وقاعدة هذا الاقليم، وصولاً الى مزيد من المركزية بينها وبين أقطاره الأخرى.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢٤) ساطع الحصري [أبو خلدون]، الاقليمية: جذورها وبذورها، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٣٤ - ٣٥.

وفي بداية السبعينيات كان هنـاك تنسيق سوري ـ أردني، بعـد الحركـة التصحيحية في سوريا، وصل الى حد التنبؤ ـ في حينه ـ بإقامة رابطة «اتحاديـة» سياسيـة أوثق بين القـطرين، لكن الرمال المتحـركة ـ دائـماً ـ في السياسـة العربيـة خلقت معادلات جـديدة بـظهور تعـاون عـراقي ـ اردني أوثق على حسـاب التعاون السـوري ـ الأردني، ربمـا لـبروز العـراق في حينـه شريكاً أكثر إفادة ـ اقتصادياً ونفطياً للأردن ـ من سـوريا، ولاعتبـارات استراتيجيـة وسياسيـة نجمت عن تعـاظم قوة العـراق، من ناحيـة، خلال حـربه مـع ايران، ونجمت، من نـاحية أخرى، عن اختلاف أساسي في وجهات النظر ـ داخلياً وخارجياً ـ بين دمشق وعمّان، خـاصة في ما يتعلق بالموقف من الحركات الدينية، ومن ايران، ومن الوضع في لبنان.

غـير أن تعثّر التقـارب الأردني ـ السـوري الـوثيق، لم يقض عـلى بـوادر التـوجـه نحـو «القطرية المـركزيـة» في اقليم الشام وبـين دوله. فقـد عوّض من تعـثره تنامٍ مـا زال قائـماً في العلاقة الخاصة بين سوريا ولبنان من ناحية، واحتمال إقامة الكونفدرالية الأردنية ـ الفلسطينية في نهاية محادثات «السلام» العربية ـ الاسرائيلية، من ناحية أخرى.

وأياً كانت التقييمات ووجهات النظر، بشأن الوجود السوري في لبنان، وإطـار العلاقـة الخاصة المشتركة بينهما في هذه المرحلة، فإن الواقع السيـاسي الموضـوعي يشير الى نمـو مركـزية سياسية قطرية أكبر ينطلق منها القرار السياسي بين البلدين، مركزية لا تصل الى مركزيـة دولة اليمن الموحّد، لكنها، في نطاق المجلس السياسي الأعلى بين الدولتين، أكثر ترابطاً من العلاقة المركزية الجنينية البادئة بين سلطنة عُمان ودولة الامـارات في إطار اللجنـة المشتركـة بينهما (إذا شئنا المقارنة العامة بين ظواهر نمو المركزية القطرية في الأقاليم العربيـة الثلاثـة: الشام واليمن وعُمان).

واذا كـان من غير المتيسّر تصـوّر الصيغة المحـددة للكونفـدرالية الأردنيـة ـ الفلسطينيـة المزمعة في الوقت الراهن لـتداخل عـوامل اقليميـة ودولية متشـابكة، فـإن هذا التـوجّه نحـو المركزية القطرية بين الأردن وفلسطين سيكون خطاً موازياً للمركزية القطرية بين سوريا ولبنان في إقليم الشام الكبير.

غير أن تحقق أي نوع من الوحدة القطرية المركزية الأكبر في هذا الاقليم سيظل محكـوماً بالعامل الاسرائيلي والعامل الدولي المتلاحم معه، مما سيجعل أي توجه نحوها مسألة في غايـة التعقيد والحساسية، وسيتطلب قسطاً هائلاً من الحكمة والحصافة السياسية، كـما هو مـطلوب في الحالات العربية المماثلة الأخرى التي سبقت الاشارة اليها.

ـ ٤ ـ

هكذا تبدو صورة الواقع المجتمعي الموروث في بلدان آسيـا العربيـة، وهي على درجـة من التعددية البنيوية تفوق ما يمكن أن نشاهده في افريقيا العـربية، ابتـداء من مصر. غير أن مجتمعات افريقيا العربية، وإن بدت بالمقارنة أقل تعددية ـ من الناحية المجتمعية والسياسيـة ـ من مثيـلاتها في المشرق العـربي، إلا أنها ـ بمقياس التجـانس في مجتمعات قـومية أخرى ـ مـا

زالت تعكس قدراً كبيراً من التعددية، خاصة حيث يكون الثقل في التكوين المجتمعي للبنى العشائرية والقبلية والإثنية، أو حيث تتداخل الصحراء بين مناطق الحضر والعمران فتباعد بينها ـ مجتمعياً وسياسياً ـ مثلما تباعد بينها تواصلاً ومكاناً. وكما رأينا، فإن هذين العاملين ـ ذاتيهما ـ هما علّة التعددية الكثيفة في المشرق العربي (آسيا العربية)، وإن يكن بصورة أشد تأثيراً مما هو عليه الحال في افريقيا العربية، بسبب الطبيعة الخاصة لجغرافية المشرق وتركيبته المجتمعية الأكثر انقساماً من التركيبة المصرية والمغاربية.

وبلا جدال، فإن مصر تمثل القطر العربي الأكثر انسجاماً ووحدة من حيث تركيبة المجتمع، وبالتالي بنية الدولة. هذه حقيقة ذات امتداد تاريخي ومعاصر في الواقع المصري والعربي. غير أن الجدير بالملاحظة التاريخية، في ما يتعلق بموضوعة بحثنا بالذات، هو أنه حتى مصر، قبل قيام الدولة القطرية الحديثة فيها مع بداية حكم محمد علي، لم تكن بالانسجام المجتمعي المعهود في تاريخها، خاصة في الحقبة الأخيرة من العصر العثماني ـ المملوكي، حيث بدا مجتمعها في تلك الحقبة وكأنه قد فقد قدراً من تجانسه التاريخي، وكاد يقترب من التعددية السائدة في المجتمعات العثمانية الأخرى بحكم الانشطار والتباعد بين العناصر التركية ـ المملوكية فيه من جهة، والعناصر الفلاحية الريفية من جهة ثانية، والعناصر البلدية والمدينية التجارية المختلطة من جهة ثالثة، والعناصر البدوية العشائرية من جهة رابعة، مع غياب الوحدة الاجتماعية أو السلطة السياسية العضوية التي تجمع بينها أو تعمل على صهرها في بوتقتها. ولعل تاريخ الجبرتي، بأجزائه السبعة، يمثل أدق مرجع تاريخي في تصوير «التعدديات» المجتمعية في مصر في تلك الحقبة[٢٥]، الى أن أقام محمد علي الدولة المصرية الحديثة وبدأ العمل من جديد لإعادة اللحمة المتجانسة الى مصر، مجتمعاً ودولة، كما كانت في أكثر عهود تاريخها، ومعنى ذلك أنه حتى في مصر، قامت الدولة القطرية الحديثة بدور إعادة التوحيد والصهر للمجتمع المصري بعد أن عرّضت الحقبة العثمانية ـ المملوكية نسيجه الداخلي لانقسام ملحوظ وتجزؤ غير يسير.

وقد ظلت آثار هذا الانقسام وبعض انعكاساته وافرازاته حتى نهاية العهد الملكي في مصر حيث نجد أصداء ذلك في **فلسفة الثورة** لجمال عبد الناصر حيث يقول مشخصاً هذه الظاهرة داخل المجتمع المصري قبيل الثورة: «وأنا أنظر أحياناً إلى أسرة مصرية من آلاف الأسر التي تعيش في العاصمة: الأب، مثلاً، فلاح معمّم من صميم الريف، والأم سيدة منحدرة من أصل تركي. وأبناء الأسرة في مدارس على النظام الانجليزي، وفتياتها في مدارس على النظام الفرنسي: كل هذا بين روح القرن الثالث عشر، ومظاهر القرن العشرين»[٢٦].

---

(٢٥) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والاخبار**، تحقيق وشرح حسن جوهر، عمر الدسوقي وابراهيم سالم، ٧ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٥)، ج ٧، ص ١٠٢؛ ج ١، ص ٧٨؛ ج ٥، ص ٢١٨؛ ج ٢، ص ٣٣٧... الخ. انظر أيضاً: محمد جابر الانصاري، «قراءة جديدة في تاريخ الجبرتي: معالم الخلفية الاجتماعية ـ التاريخية لحركة (النهضة) العربية،» **المجلة العربية للعلوم الانسانية**، السنة ٨، العدد ٣١ (صيف ١٩٨٨)، ص ٦ ـ ٣٣.

(٢٦) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، سلسلة اخترنا لك؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، ص ٤٨.

فحتى في دولـة محمد عـلي وذريته، ظـل التمايـز بين العنصر الـتركي والعنصر الفلاحي المصري قائماً، إلى أن جاءت ثورة ٢٣ تموز/ يوليو بقيادة جمـال عبد النـاصر، فوصـل الى قمة السلطة في الدولة المصرية لأول مرة منذ قرون طويلة مصريون من أصـول «بلدية» و «ريفيـة فلاحية»، وهي نتيجة لم يكن تحقيقها ممكناً في نهاية القرن الثامن عشر وبـداية القـرن التاسـع عشر عندما حاول نابليون ـ لأسباب خاصة بسياسته وخططه ـ تولية مصريين، مكان المماليـك الأتراك، في مراكز السلطة المحلية، غير أن عقوداً من نمـو وتطور الـدولة القـطرية الحـديثة في مصر أوصلت الى هذه النتيجة بعد حوالى قرن ونصف من قيامها.

واذا نقلنا النظر من شمال وادي النيل الى جنوبه، نجـد أن السودان يمـاثل في تعـدديته المجتمعية والسياسية أي مجتمع في المشرق أكـثر من مماثلتـه مصر في شمال الـوادي. فقد ظـل شرق السودان في وضع سياسي مغاير لغربه ناهيك عن جنوبـه. وكانت السلطنـات وكيانـاتها القبلية وتنظيماتها الصوفية تمثّل النسيج المتعدد للسودان. ولم يكن من الوارد الحديث عن نـواة لـ «سودان موحد» بأي معنى إلا بقيام الثورة المهـدية ١٨٨١ ـ ١٨٨٥، حيث بـدأت تتحقق الوحدة السياسية للسودان: «أول مرة في تـاريخه، حيث إن الـوحدة التي خلقهـا إلحاق السـودان بمصر في عهد محمد علي من حيث الحكومة الواحدة و «الحكمدارية» الواحدة في العاصمـة الخرطـوم، لا يمكن اعتبارهـا إلا وحدة شكلية، حيث بقي التمـزق واقعياً، وذلـك من خلال البقـاء الفعلي لـلأقاليم والسلطنـات، وكذلـك صراعات القبائل والأعراق»[٢٧].

وبعـدما سقـطت الدولـة المهديـة، وأعيد السـودان الى الحكم الثنـائي في ظـل السلطة البريطانية الحقيقية والسلطة المصرية الشكلية، بقيت مديريـة دارفور مستقلة في أقصى الغـرب من السودان تحت حكم السلاطين المحليين الذين ظلوا في علاقات تبعية بالحكومة البريطانية. وظل الأمر كذلك حتى عام ١٩٠٦ عندما قام سلطان دارفور بثورة ضد الانكليز فقضي عليهـا وتمّ إدمـاج سلطنته ضمن المـديريـات السودانيـة. وقد ظلّت التعـددية في الـوضع المجتمعي والسياسي السوداني تنعكس أيضاً في مقاومـة الحكم البريـطاني، حيث يلاحظ المؤرخ الـروسي لـوتسكي ان أي واحدة من الانتفـاضات السـودانية ضـد الانكليز لم تتسـم: «بصفـة الشمول، وحدثت في مناطق منفصلة أو قامت بها قبائل منفردة، واتصفت جميعها بسمـة محلية وكـانت منفصلة عن بعضها البعض، ولهذا حكم عليها جميعاً بالفشل»[٢٨].

ومنذ الاستقلال، الى الآن، ما زالت الدولة القطرية السودانية تحاول «توحيد» السودان ذاته، بعد أن تم التخلّي عن مشروع «وحدة وادي النيل».

والى الغرب من وادي النيل، نجد أن الصحراء الليبيـة تمثل فـاصلاً بينـه وبين منـطقة المغرب العربي، مثلما مثّلت فواصل وحواجز بين أقسامها ومناطقها ذاتها.

---

(٢٧) تركي الحمد، «تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي،» ورقـة قدّمت الى: الـوحدة العـربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومنـاقشات النـدوة الفكريـة التي نظّمهـا مركـز دراسات الـوحدة العـربية (بـيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ١٥٠.

(٢٨) فلاديمير لوتسكي، تاريخ الاقطار العربية الحديث، ترجمـة عفيف البستاني (مـوسكو: دار التقـدم، ١٩٧١)، ص ٣١٢.

ومن المفـارقات التـاريخية، أن ليبيـا التي ارتبط اسمها في العقـود الأخيرة بمحـاولات لا تتوقف لتحقيق «الوحـدة» العربيـة، كانت هي ذاتهـا مساحـة جغرافيـة غير مـوحدة حضريـاً وسياسياً ومجزأة الى ثلاث مناطق متباينـة. ولم يكن سكان هـذه المناطق، خـلال العقود الأولى من القرن العشرين، يسمّون أنفسهم بـ «الليبيين»، بل كانوا يتسمّون بأسماء مناطقهم، حتى أثناء نضالهم ضد الاستعمار الايطالي. فقد كـانت بيانـات ومقالات المجـاهدين تتحـدث عن «الأمة الطرابلسية البرقاوية»[٢٩]، إشارة الى مواطني كل من طرابلس الغـرب وبرقـة. وعندمـا أقامت إيطاليا استعمارها أطلقت على مستعمرتها هنـاك اسم تريبـوليتانـا Tripolitana نسبة الى طرابلس.

وحسبما يذكر المؤرخ والمستعرب الروسي لوتسكي، فإن اصطلاح «ليبيا» نفسه في معنـاه الحديث، قد استعاره الايطاليون من الجغرافيا القديمة: «فقد أطلق اليـونانيـون القدمـاء إسم (ليبيا) على شمالي افريقيا قاطبة، بينما استعمل الايطاليون هذه الكلمة على المقاطعات الواقعـة بين تـونس ومصر، وهي طرابلس الغرب، وبرقة، وفزّان. وكان لكـل من هذه المقـاطعات الثـلاث مصير تـاريخي خاص بهـا في القرون الوسطى، إذ انجـذبت برقـة الى مصر، وارتبطت طـرابلس الغرب ارتبـاطاً وثيقـاً بتونس. ولم تضم المقـاطعات الثـلاث في وحدة إداريـة متماسكـة، وهي باشـوية طـرابلس الغرب، إلا في القـرن السـادس عشر بعـد استيلاء الأتراك عليها»[٣٠].

غـير أن: «تغلغل الأتـراك في انحاء البـلاد الداخليـة وسعيهم الى انزال حـامياتهم وقيـامهم بجبايـة الضرائب واجه مقاومة عنيفة من القبائل المحلية التي قامت بانتفاضات متكررة ضد السلطات التركية»[٣١].

وأثنـاء الحكـم العثماني، منـذ منتصف القرن السـادس عشر، كانت ليبيـا: «تعرف عـادة بطرابلس وبرقة، وأحياناً بطرابلس الغرب فقط، ذلك أنها كانت ولاية، بينما كانت برقة سنجقاً منفصلاً»[٣٢].

وبينـما اتجهت طرابلس الى محيط البحـر الأبيض المتوسط وانفتحت نسبيـاً عـلى الغـرب ومؤثراته، كانت: «برقة منجذبة نحو الداخل، ونحو الصحراء، بعيدة كل البعـد عن تأثـير البحر والشـمال وأوروبا بصفة عامة،» وهكـذا اتخذتـا خطين تـطوريين مختلفـين[٣٣]. «وعليه فـان تكوّن ليبيـا، كدولـة مركزية موحدة، حدث حديث ومرتبط أساساً بتاريخ الاستعمار الايطالي، فمعلوم أنـه قبل ذلـك العهد، كـانت تخضع كل جهة من جهات ليبيا خضوعـاً حضاريـاً لإحدى الـدول المجاورة: بـرقة الى مصر، فـزان الى جنوب الجزائر، والساحل الافريقي وطرابلس الى تونس. فلقد حاول آل قرملي توحيد شمال ليبـيا ولكنهم وجدوا صـداً عنيفاً من قبل بنغـازي، كما حـاول الأتراك إحـداث نوع من الحكم غـير المباشر في بـرقة، ولكن بقي الشعـور الوطني هلامياً ولم يتبلور إلا من خلال النضال ضد الاستعمار»[٣٤].

---

(٢٩) انظر نماذج لهذه البيانات والمقالات في: محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج، ط ٦ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٦٤ - ١٦٦.

(٣٠) لوتسكي، المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

(٣٢) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

وخلال الحرب العالمية الثانية، وبعدها، تعرضت المناطق الليبية بعد هزيمة ايطاليا والمحور لتقسيم بين جيوش الحلفاء ومناورات بين دولهم، الى أن أدت التوازنات والتسويات الدولية الى استقلالها في دولة اتحادية بين مقاطعاتها الثلاث عام ١٩٥٢ بقرار من هيئة الأمم المتحدة. وبعد أحد عشر عاماً نجحت الدولة القطرية الليبية (المملكة الليبية المتحدة حينئذ) في تحويل نفسها من دولة اتحادية الى دولة مركزية موحدة، حيث وافق مجلس النواب الليبي عام ١٩٦٣ على قانون يقضي بدمج ولايات ليبيا الثلاث ـ طرابلس وبرقة وفزان ـ في دولة واحدة تحت إشراف الحكومة المركزية.

هكذا، فإن الدولة القطرية الليبية ـ في مرحلتها الحاضرة ـ تمثل محصلة تطوّر تاريخي طويل الأمد نحو التوحيد والوحدة في المساحة الصحراوية الشاسعة الفاصلة بين الحدود المصرية والتونسية وعلى امتداد ساحل البحر الأبيض المتوسط بينهما. ومن غير العملي تاريخياً وواقعياً، بأي معيار من معايير الوحدة العضوية للمجتمع والدولة، اعتبار «الكيان الليبي» القائم حالياً بمثابة تجزئة لأي كيان مفترض سابق، سواء أكان الدولة العثمانية أو امبراطوريات الخلافة الأسبق، حيث كانت السلطة السياسية تقوم فوقياً على مساحات شاسعة من الأقاليم والوحدات المجتمعية المتعددة دون ارتباط «عضوي» بينها؛ ذلك أن وحدة الحضارة والثقافة واللغة لا تعني بالضرورة وحدة المجتمع والدولة التي يتطلب قيامها واستمرارها تواصلاً موضوعياً عضوياً على قاعدة مادية ومؤسسية من التكامل والتفاعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهي قاعدة لم يكن من الممكن أن تمتد عملياً في بيئة الصحاري العربية وفراغاتها القاحلة وبناها القبلية، وفي حالة ليبيا ذاتها وجدنا أن هذه القاعدة لم تتأسس إلا مؤخراً بقيام الدولة القطرية في ليبيا وتطورها، ناهيك بتصور إمكانية قيامها وامتدادها عبر الأقطار العربية مجتمعة ـ هكذا ـ دفعة واحدة[٣٥].

واذا ما عبرنا ليبيا التي هي «بوابة المشرق ومدخل المغرب»[٣٦] وتوغلنا في منطقة المغرب العربي، بأقطاره الرئيسية الثلاثة (تونس ـ الجزائر ـ المغرب)، نجد أن البنى المجتمعية الصغرى في مغرب ماقبل الاستعمار لا تختلف في طبيعتها عن البنى المشرقية من حيث تعددية المدن والأرياف والبوادي في كيانات مجتمعية قائمة بذاتها.

وكما عبّر باحث اجتماعي معاصر، هو نذير معروف، فإن الرجال المسنين الذين التقاهم خلال تنقلاته في جنوب الجزائر لم يكونوا يستخدمون المسمّيات السياسية القطرية الحديثة مثل الجزائر أو المغرب أو تونس: «وانما في كل مرة استجوبتهم فيها يذكرون مدناً معينة فحسب، مثل:

---

(٣٥) إن ظهور النفط في الصحارى العربية ـ بالذات ـ له أثر عميق في تحضير وإعمار الفجوات والفراغات الصحراوية الشاسعة التي فصلت بين مناطق الحضر التاريخية في الوطن العربي. وعلى السلبيات التي تنسب الى النفط في الأدبيات العربية المعاصرة، فإن دوره التاريخي التحضيري هذا لا بد من أن يفهم على حقيقته.

(٣٦) جمال حمدان، الجمهورية العربية الليبية: دراسة في الجغرافيا السياسية (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٣)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

مراكش، فاس، القيروان و (مدينة) تونس. وعندما يتكلمون عن أجدادهم وعن أصلهم يذكرون الساقية الحمراء... وهكذا اطلعت على مدى الاختلاف القائم بين النظرة التي ينظرها هؤلاء الناس الى المجال المغربي، وبين التصور الاقليمي المفروض نوعاً ما لدى الفئات السياسية والمثقفة الحالية.

في الحقيقة اذا ما تفحصنا التاريخ قبل الاستعمار... ندرك أن هناك جغرافية كاملة يجب اعادة تخطيطها. نجد حواضر تمثل اقطاباً تجارية أسرية تقوم بينها علاقات ودية أو عدائية كفاس وتلمسان والقيروان. وفيما عدا ذلك هناك أراض محايدة، وبالتالي نجد نوعاً من المرونة أمام الامتداد التجاري والثقافي وانتقال الأفكار. كما نجد لهذه المجموعات ولاءات مختلفة ومتباينة... بعضها للمرينيين (بني مرين) في حين أن الواحة المجاورة للأولى تدين بالولاء لبني عبد الوديد، وفي بعض الأحيان نجد واحة ثالثة موالية للحفصيين، مما يعطينا انطباعاً بأن المجال غير متواصل كما هو الشأن بالنسبة للدول التي تكوّن أمة... وخلال القرن الأخير قبل الاستقلال يمكن الجزم بأن الرسم المسبق للتقسيم الاستعماري كان موجوداً، ولم يقم المستعمر إلا بترسيخ وتعميق هذه البنية التي كان عليها المجال الجيو ـ سياسي، ولكن مع اعطائه نوعاً من التواصل هذه المرة»[٣٧].

واذا كانت الصورة على صعيد المغرب الكبير تبدو بهذا الشكل، فإنها على الصعيد الوطني أو القطري لم تكن تختلف في انقساميتها عن مثل ذلك كثيراً (وفي الحالتين، فإنها تذكرنا بصورة تكاد تكون متطابقة مع طبيعة البنى والتعدديات المجتمعية في المشرق).

تتساءل رحمة بورقية في دراستها عن علاقة الدولة بالقبائل في المغرب الأقصى معقبة على تأكيد عبدالله العروي للقومية المغربية: «... لكن من هو هذا المغربي؟ هل هو رجل القبيلة كالزموري أو الزعوي، أم المثقف الذي ينتمي الى الخاصة؟... أظن أن هذا المغربي هو المثقف الذي كتب ودوّن أفكاره. أكيد اننا اذا تساءلنا عن وجود مثل هذا التصور في القرن التاسع عشر على المستوى القبلي ستكون النتيجة والجواب مختلفين. هل كان يدرك رجل القبيلة انه ينتمي الى حقل ترابي (وطني) أوسع من حقله الضيق كالدوار أو القبيلة أو حتى التحالف القبلي؟»[٣٨].

من ناحية أخرى، وأياً كانت نظرتنا الى الدور التاريخي للدولة المخزنية في المغرب الأقصى، فإن انقسام البلاد الى أرض المخزن (المركز السياسي) وأرض السيبة (الأطراف السائبة)، وما بينهما من مناطق متأرجحة، يعطي صورة عن طبيعة التعددية المجتمعية ـ السياسية هناك، هذا مع الأخذ في الاعتبار على الصعيد الاسلامي العام أن «المغرب الأقصى كان دولة مستقلة عن الخلافة العثمانية، ولم يسبق له أن خضع لسلطانها المباشر أو غير المباشر في أي وقت من الأوقات، وهو بعد لم يفقد استقلاله إلا مع معاهدة الحماية التي فرضتها فرنسا عليه عام ١٩١٢»[٣٩]، الأمر الذي يعني انه لم يكن أصلاً ضمن الدولة العثمانية حتى تتم تجزئته منها، وان المسألة كانت في مدى تجاوزه التجزئة الذاتية التي كان يعانيها. وحتى في تونس حيث «أجمع المؤرخون على أن تونس الدولة المغربية الأكثر تمركزاً واندماجاً»[٤٠]، فإن الوجه الآخر للصورة ـ في القاعدة المجتمعية التاريخية ـ

(٣٧) نذير معروف، «التصورات الاجتماعية للمغاربية بين النظرية والتطبيق،» المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٩٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦)، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣٨) رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ٢٤.

(٣٩) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٩٠.

(٤٠) الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، ص ٣١.

يبدو أقل تمركزاً واندماجاً: «فالشعب التونسي كان شعباً مشتتاً، لا جغرافياً واقتصادياً فقط، وإنما ثقافياً نجد البدو والعرب الرحل، والحضر «البلدي» - وبين هذه الفئات تختلف النفسيات والعقليات. لم يكن هناك قاسم مشترك عدا انتمائهم، الى الحضارة العربية الاسلامية»(٤١).

وفي حالة الجزائر، فإن وضعية التعدد والانقسام كانت الأوضح مقارنة بالمغرب الأقصى وتونس: «فلعل الجزائر - كما يقول د. الهرماسي - تقدم المثال الأمثل على ذلك، إذ تعددت مواقع رفض السلطة المركزية وتقوت الأطراف على حساب النفوذ المركزي»(٤٢).

وطوال الحكم العثماني للجزائر كانت علاقة هذا الحكم بالسكان «نفعية بحتة، دون اي محاولة للتوحيد السياسي. ان هذا الاتجاه يفسر العدد الكبير للكيانات المستقلة أو شبه المستقلة داخل الجزائر»(٤٣).

والنتيجة الموضوعية التاريخية لهذه الانقسامية، بطبيعة الحال، هي الحيلولة دون استمرارية وجود دولة مركزية، بل الدفع باتجاه غياب هذه الدولة معظم فترات التاريخ. ولعل هذا ما قصده المفكر الجزائري محمد أركون عندما تحدث عن «انقطاعية تاريخية كاملة: انقطاعية في بنية الدولة، انقطاعية في ما يخص المشروعية، انقطاعية في الثقافة والايديولوجيا السياسية... كل شيء متقطع أو منقطع في الجزائر»(٤٤).

ولكن هل تقتصر هذه الحالة على الجزائر وحدها؟ أو المغرب الكبير وحده؟

سرعان ما يكمل المفكر الجزائري عبارته بالنقلة المكانية الواسعة التالية: «وما قلته عن الجزائر يمكن قوله عن سورية أو العراق أو غيرهما»(٤٥)... وهكذا عود على بدء!!

* * *

ان انقطاعية الدولة أو السلطة المركزية الموحدة في واقع التاريخ العربي - مشرقاً ومغرباً - نتيجة تعددية البنى المجتمعية الصغيرة، لهي حقيقة تفرض نفسها على مختلف الباحثين والمفكرين العرب - وسواهم - ولا بد من تفهّم أسبابها ونتائجها، شرط موازاتها بالحقيقة الأخرى، أو نقيضها الجدلي، وهي حقيقة «الوحدة» الحضارية والثقافية والمعنوية العامة في الاطار العربي - الاسلامي.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤٤) محمد اركون، الفكر الاسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٢٨٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

القسم الثالث

مرحلة الدولة القطرية في سياق التاريخ العالمي

الفصل السادس

تصحيح لا بدّ منه: نحو نقض نهائيّ لمقولة «الإقطاع» في التاريخ الاسلامي(*)

هذا أول بحث من بحثين الهدف منهما محاولة اثبات الطروحات المجتمعية ـ الفكرية التالية:

١ ـ إن مجتمعات الوطن العربي ـ الاسلامي لم تعرف النظام الاقطاعي الفيودالي من حيث خصائصه الأساسية وسماته الوظيفية التاريخية كما عرفته مجتمعات أوروبا الغربية واليابان قبل ـ وأثناء ـ تحوّلها المتدرّج إلى مجتمعات قومية موحدة. وإن ما اصطلح على تسميته النظام الاقطاعي في التاريخ الاسلامي هو نظام من نوع آخر مختلف نوعياً، لا يلتقي مع النظام الاقطاعي الأوروبي إلا في التسمية الشائعة وبعض المظاهر والتشابهات الشكلية التي لا يعوَّل عليها في تحديد الدور التاريخي ـ المجتمعي للإقطاع الحقيقي (الفيودالي)، خاصة في عملية التوحيد القومي والدولتي (نسبة إلى دولة) للمجتمعات التي ظهر فيها.

٢ ـ إن مرور المجتمعات المجزأة بمرحلة اقطاعية فيودالية على غرار مجتمعات أوروبا الغربية واليابان، قبل تحوّلها إلى مجتمع قومي حديث موحد اقتصادياً وسياسياً، يعتبر شرطاً أساسياً من شروط تحقيق قيام الدولة القومية الموحدة، حيث يؤدي تخصص النظام الاقطاعي وتركيز جهود السادة الاقطاعيين وأتباعهم، كل في كيانه الاقطاعي، إلى نشوء وإنماء الوحدات المحلية والمقاطعات الوسيطة الواصلة بين المراكز (المدن الكبرى) والأقاليم والأطراف المتباعدة؛ وبالتالي إلى تنامي وتفعيل النسيج المجتمعي الاقليمي العمراني والاجتماعي والاقتصادي، المؤدي بدوره إلى تحريك دورة التفاعل الحياتي في شبكة علاقات المجتمع المتخلّق الأكبر بما يؤدي في النهاية إلى توحيد أجزائه المتواصلة في كيان واحد.

٣ ـ إن مجتمعات المنطقة العربية المجزأة طبيعياً وتاريخياً بحكم الفراغات والفواصل الصحراوية المجدبة والشاسعة المباعدة بين مراكزها ومدنها ووديانها الزراعية المحصورة، والمهددة بالتصحر إلى يومنا هذا، إن هذه المجتمعات كانت في أشد الحاجة إلى مثل ذلك

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦١ (تموز/ يوليو ١٩٩٢)، ص ٤٧ ـ ٦٦.

التواصل والنسيج الاقطاعي الانمائي لتعمير وتنمية تلك الفراغات ووصلها ببعضهـا وبالمراكز العمرانية المتباعدة، وذلك لخلق اللحمة المطلوبة من أجل ايجاد وتفعيل دورة التفاعـل الحياتي الموحد في ما بينها.

فـإذا كانت المجتمعـات الشرقيـة الـزراعيـة العـريقـة ـ كـالمجتمـع الصيني والمجتمـع الهنـدي ـ قـد تـوفـرت لهـا قـاعـدة التـواصـل العمـراني الحضري ـ الـزراعي منـذ عهـود الامـبراطوريـات الأولى، مما سـاعد عـلى توحيـدها القـومي في العصر الحـديث، دون المـرور بالضرورة بمرحلة اقـطاعية مـطوّلة، فـإن المجتمع العـربي، الذي بقي في واقعـه المجتمعي ـ الاقتصادي ـ السياسي مجتمعات مجزأة، قـد افتقد مثـل هذا التـواصل العمـراني الحضري أو الـزراعي عبر تـاريخه، ولم يكن للنـظام المسمى «اقـطاعيـاً» في تـاريخـه أي دور في خلق هـذا التواصل، بل إن هذا النظام بطابعه البيروقراطي ـ العسكري ـ الضريبي المركزي قد أسهم إلى حد كبير، بإجماع الدارسين بمن فيهم القـائلون بـ «اقطاعيتـه»، في إفقار وتـدمير النسيـج الاقليمي الريفي الزراعي السابق في المقاطعـات (أو الاقطاعـات) التي سيطر عليهـا أسيادهـا الغـرباء وأداروهـا عن بعد من مـواقعهم في المراكـز والعواصم، الأمـر الذي أدى بـالتالي إلى المزيد من التفـريغ العمـراني السكاني والتجـزئة والانفصـال بين المـراكز والـوديان والسـواحل العربية، وذلك على النقيض من الدور الحيوي الذي أداه النظام الفيودالي، في كل من أوروبا واليابان، حيث كانت وظيفته التاريخية الأساسية على المدى الطويل تنمية المقاطعات والوصـل بينها وبين المدن والمراكز مما أدى في النهاية إلى التئامها في كيان واحد[1].

٤ ـ بنـاء على مـا تقدم ـ وهـذه هي الأطروحـة الأساسيـة التي سنعرض لهـا تفصيـلاً في الفصل السابع ـ فلعل ظاهرة الدول القطريـة العربيـة، وبما يتجـاوز تفسيرات «التجـزئة غـير الطبيعية» و «التجزئة الاستعـمارية» و «الأنـانيات القـطرية»، تمثـل في واقع الأمـر من حيث الوظيفة والدور التاريخي ما يوازي مرحلة اقطاعيـة متأخـرة ومؤجلة كان لا بـد منها في سيـاق تطور المجتمعات العربية لتنقلها تاريخياً من التجزئة الطبيعية، الجغرافية والاقتصاديـة القائمـة

---

(١) وتجـدر الملاحـظة هنا أن الحـديث عن دور ايجابي للنـظام الاقطاعي ـ تـاريخياً ـ في عمليـة التوحيـد القـومي للمجتمعات لا يعني نفي ظـاهرة الاستغـلال التي صاحبتـه. كما أن نفي صفـة «الاقطاعيـة» عن نـظام آخر ـ كالذي ساد العـالم الاسلامي ـ لا يعني نفي صفـة الاستغلال عنـه بالمقـابل، فقـد يكون أشـد ظلماً من النظام الاقطاعي ذاته. فالمقصود هنا بمنظور البحث المجتمعي التاريخي إبـراز أدوار وآليات تـاريخية معينـة وتبيان مدى فاعليتها في التكوين القومي، سلباً أو ايجاباً، بغضّ النظر عن تقويمها أخلاقيـاً وإنسانيـاً. فالاستغـلال كان وما يزال قائماً بدرجة أو بأخرى في النظم البشرية كافة شرقية وغربية. غير أن كـونه صفـة مشتركـة في نظامـين، بين سادة مستغلّين واتباع مستغلّين، لا يعني حدوث تماثل وتطابق آلي بينهما من حيث أدوارهما وآلياتها المجتمعية التـاريخية. فكـل نظام يتميـز بمنطقـه الخاص في الفعـل التاريخي بمـا يميـزه حتى من النـظم المشـابهـة لـه ضمن خصـوصيات مجتمعيـة أخرى. ولعله من المنـاسب في هذا الصـدد التأمـل في مقـولـة مـارك بلوك: «إن أصـالـة الاقطاعية في أوروبا الغربية كانت في تركيزها على مفهوم التعاقد القادر عـلى إلزام الحكـام بتنفيذه، ولئن كـانت الاقطاعية شديدة الوطأة بـالنسبة إلى الفقـراء فهي، بهذه الـطريقة، قـد أغنت الحضارة الغـربية بعنصر مـا زلنا نرغب في التمسـك به والعيش في اطاره». انظر:
Marc Bloch, *Feudal Society,* translated from French by L.A. Manyon (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1974), vol. 2, p. 452.

بينها، إلى وحدة المجتمع القومي التي يتطلبها منطق التشكيلات الاقتصادية ـ السياسية في العصر الحديث. وحيث إن المجتمعات العربية لم تشهد اقطاعاً حقيقياً ما قبل العصر الحديث، وحيث إن النظام المسمى «اقطاعياً» في التاريخ العربي ـ الاسلامي لم يحقق لها وظيفة التنمية الاقطاعية المتدرجة نحو الوحدة لانتفاء شروط الاقطاع الحقيقي عنه، بل أدى إلى المزيد من تفريعها وتجزئتها عمرانياً وحضرياً؛ فإن ظاهرة ومرحلة الدولة القطرية قد جاءت لتسد هذا الفراغ التاريخي، ولتملأ الفراغ العمراني والسكاني للمناطق والأقاليم والمساحات العربية كافة بما يساعد ويؤدي إلى تواصلها وتوحيدها، وذلك ببناء القاعدة المادية المتصلة الشاملة وتنمية شبكة البنى التحتية المترابطة اللازمة لإقامة المجتمع الموحد. وإذا كانت الكيانات القطرية تبدو الآن ظاهرة تجزئة، فإنها جدلياً، كالكيانات الاقطاعية، يمكن أن تتجاوز ذاتها إلى كيان أكبر منها، كما التأمت الاقطاعيات عندما اكتمل تناميها وتواصلها في دولة قومية واحدة، وكان تعددها المتنامي، بل وصراعها المتزايد، يمثل جدلياً في الوقت ذاته طريق وحدتها في نهاية المطاف.

هكذا يمكن النظر إلى الدول القطرية العربية على أنها جاءت بكياناتها المقاطعية والمحلية والاقليمية ـ باختلاف أحجامها ومساحاتها ـ التي تتنامى الآن وتتواصل حضرياً وعمرانياً مغطية الفراغات العديدة في الكيان الجغرافي العربي الشاسع المتجزىء، لتمثل مرحلة الكيانات الفيودالية الاقطاعية التي مهدت لتوحيد المجتمعات الأوروبية، وهي المرحلة التي افتقدها التاريخ العربي ـ كما سلف ـ والتي ما يزال بحاجة إليها للتدرج ـ ديالكتيكياً ـ من خلالها إلى الوحدة.

وإذا كانت هذه الكيانات القطرية تمثل ظاهرة تجزئة من المنظور القومي الوحدوي، فإن كل كيان منها يسهم ضمن مجاله في بناء وتنمية النسيج المحلي والمقاطعي والاقليمي، غير المكتمل بعد، بما يؤدي إلى ملء الفراغات والفواصل التي مُثلت وتمثل الحواجز الطبيعية والموضوعية في وجه محاولات التوحيد، وذلك ما يؤدي في حد ذاته وظيفة وحدوية. وهذه الكيانات عندما تنجز تاريخياً، كل في مجاله، عملية الانماء المحلي والتواصل والترابط المقاطعي والاقليمي فإنها ستخلق ـ موضوعياً ـ نسيجاً متواصلاً أوسع وأبعد مدى منها وبما يتجاوزها كيانياً وبنيوياً بحيث تنضج وحدة تفاعل عربية أكبر تؤدي بالتالي إلى ايجاد القاعدة والبنى الشاملة، المترابطة والمتواصلة، للمجتمع الواحد وللكيان السياسي القومي الموحد.

وبطبيعة الحال، فإن تحوّل التراكم القطري الكمي إلى تغيّر وحدوي نوعي لن يتحقق آلياً، وسيتطلب ذلك حركات ورجالات ورموزاً وإرادات بشرية، غير أن المنطلق الموضوعي لذلك سيعتمد على تلك القاعدة عندما تكتمل وتنضج بما لا يؤدي إلى إخفاق محاولات ومشروعات الوحدة كما حدث سابقاً قبل اكتمالها ونضجها.

إن امكانية تصور هذا الدور التاريخي «الاقطاعي» للدولة القطرية العربية المعاصرة يتطلب دون ريب تجريداً فكرياً على صعيد الزمان والمكان يتجاوز العديد من الجزئيات والتفاصيل والمظاهر التي تفترق بها الدولة القطرية العربية بظروفها المعاصرة عن الاقطاعية

الأوروبية ما قبل العصر الحديث. ولكننا، بشيء من هذا التجريد، يمكن أن نتوصل إلى استيعاب حقيقة كيانات قطرية تؤدي في الواقع وظيفة تنمية اقطاعية متأخرة ومؤجلة في عصور الرأسمالية العالمية والأمم المتحدة التي تتيح رفع أعلام «السيادة التامة والكاملة» لأي كيان تمكّنه الظروف الدولية من اعلان استقلاله بغض النظر عن كونه: الصين الشعبية أو جيبوتي.

هذه هي «الأطروحة» التي يهدف هذا البحث إلى محاولة إثباتها مع طرحها في الوقت ذاته للنقاش البحثي العلمي، والفكري ـ السياسي بين المهتمين بقضايا الوحدة العربية ومقوماتها وآلياتها في الوطن العربي لمزيد من تسليط الضوء عليها وتقويمها ترجيحاً أو نفياً.

أولاً: الأهمية السياسية لنقض مقولة «الاقطاع»

من أجل تحقيق رؤية علمية أقرب إلى واقع التاريخ، ومن أجل التوصل بالتالي إلى استنتاجات سياسية مستندة إلى ذلك الواقع ومؤسسة عليه، أعتقد أنه حان الوقت للخروج نهائياً من الأسر الفكري (والسياسي) للمقولة القائلة: إن الوطن العربي ـ الاسلامي قد عرف في مرحلة من تطوره التاريخي قبل العصر الحديث «النظام الاقطاعي» مثلما عرفت أوروبا الغربية ضمن مراحل تطورها «النظام الفيودالي»، وان النظامين يشتركان ويتشابهان في عدد من الخصائص والمميزات الأساسية التي يمكن أن يعوَّل عليها علمياً ومنهجياً في الدراسات المقارنة بينهما، وفي ما يترتب على تلك المقارنات من استنتاجات سياسية عملية قد يتم استخلاصها من ذلك التشابه المزعوم.

إن الغالبية العظمى من دراسات الباحثين ورؤى المفكرين المشتغلين بموضوع البحث تشير إلى أن النظام الذي عرفه الوطن العربي ـ الاسلامي، والمسمّى في عرف البعض «اقطاعياً»، لا يشبه في الواقع النظام الاقطاعي الفيودالي الأوروبي إلا في التسمية المضلِّلة وفي بعض المظاهر الشكلية والسطحية والمشابهات العرضية التي لا يعوَّل عليها لإقامة دراسات علمية مقارنة مشروعة أو مقبولة بينهما، وللخروج بالتالي بأية استنتاجات وتصورات فكرية ـ سياسية مماثلة تصلح دليلاً للعمل السياسي في معالجة الأوضاع العربية الراهنة وتطويرها بناء على تلك الفرضية المستمدة من المركزية الأوروبية ومن خصوصية تجربة أوروبا الفيودالية بالذات، وما أفرزته من تطورات ومراحل اجتماعية ـ سياسية لاحقة.

وعلى أهمية تحقيق الرؤية التاريخية العلمية الموضوعية في حد ذاتها، وتخليصها من الوهم، فإن الأخطر من الإيهام العلمي هي الأوهام السياسية المترتبة عليه (كما حدث في حالات كثيرة من التحليلات والتقييمات الماركسية للواقع العربي وما تبعها من اخفاقات سياسية بيّنة).

ولعل سمير أمين قد وضع يده بدقة على موضع هذا الداء الفكري ـ السياسي عندما

قال: «إن رد العالم العربي إلى عالم اقطاعي مماثل لعالم أوروبا القرون الوسطى، هو مصدر الأخطاء الكبرى على الصعيد السياسي كما على صعيد تحليل الظاهرة القومية في هذا الجزء من العالم»[٢].

والواقع ان مثل هذا الرد الافتراضي، غير المؤسس بقوة على خصوصية التاريخ المجتمعي العربي، كان وراء استنتاجات وتقييمات توصّل إليها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ باحث في سوسيولوجيا الفكر العربي مثل محمود اسماعيل الذي، على طرافة وجدية بحثه، أخذ يسم الحركات والتطورات والمراحل في التاريخ العربي بميسم المصطلح الفكري ـ السياسي الأوروبي، بنهج يكاد يكون آلياً إذ نجده يعرض مرحلة مبكرة من ذلك التاريخ ـ لا تتجاوز العصر العباسي الأول ـ على النحو التالي: «وفي عهد الأمين ـ حيث حاولت القوى الاقطاعية استرجاع نفوذها ـ أمعن في اضطهاد المعتزلة وطرد شيوخها من بغداد، ووقفت القوى البرجوازية من وراء نجاح المأمون في الوصول إلى الحكم، وكان ذلك يعني مزيداً من الانتعاش للتيار الليبرالي»[٣].

وبغضّ النظر عن كون النظام المفترض «اقطاعياً» في التاريخ الاسلامي لم يتبلور في عصر الأمين والمأمون ولا في العصر العباسي الأول برمته، فإننا نرى هنا أن صراع القوى داخل الدولة العباسية، بل داخل البيت العباسي الحاكم يتلبّس استقطاباً اقطاعياً ـ برجوازياً ويؤدي إلى «انتعاش ليبرالي» على نحو يتعذّر تصوره في الطبيعة التاريخية لذلك العصر.

والواقع إن هذا النموذج التصوري والافتراضي المتسارع لصراع القوى الاقطاعية ـ البرجوازية يتتابع على ذلك النحو في تلك الدراسة عبر التاريخ الاسلامي منذ عهد معاوية إلى بدايات العصر الحديث، ليصل إلى النتيجة التالية: «إن أقصى ما وصلت إليه البرجوازية الاسلامية لم يتجاوز تفسيخ عرى الاقطاعية، لكنها كانت أعجز من أن تسقطها، وعلى النقيض أسهمت ـ بميوعة موقفها ـ وتكريسها، لتسود طوال القرون التالية وحتى مطلع العصر الحديث»[٤].

إن مثل هذه التعميمات الكاسحة وهذه «الأدلجة» المركّبة على واقع التاريخ العربي باستعارات بيّنة من خارجه، لا تنفرد بها بطبيعة الحال الدراسة المذكورة، وإنما هي ظاهرة واسعة الانتشار في الفكر «اليساري» العربي، نجد شواهد عديدة عليها في كتابات نذكر منها كتابات طيب تيزيني وحسين مروة وعبد الله حنا كمجرد أمثلة بين أمثلة أخرى كثيرة[٥].

---

(٢) سمير أمين، **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي**، ترجمة كميل قيصر داغر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٤٣. (التشديد من وضع كاتب هذا البحث).

(٣) محمود اسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الاسلامي: محاولة تنظير**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٩٢. (التشديد من وضع كاتب هذا البحث).

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

(٥) فعلى سبيل المثال يقول طيب تيزيني: «إن سقوط الامبراطورية العثمانية كان تعبيراً عميقاً وشاملاً عن انهزام المجتمع الاقطاعي تاريخياً... بعد أن بلغت العلاقات الاجتماعية الاقطاعية هناك قمة استنفادها لكل امكانات الوجود...». والسؤال: هل يمكن تصنيف ظاهرة الدولة العثمانية وقاعدتها المجتمع الاسلامي بخصوصية تاريخه وتطوره هكذا ببساطة ضمن القالب الاقطاعي الفيودالي؟ ذلك ما تشكك فيه بقوة الأبحاث الحديثة. انظر على سبيل المثال: بيري أندرسون، **دولة الشرق الاستبدادية**، ترجمة بديع عمر نظمي (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٧. وانظر نص تيزيني في: طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة** =

ومردّ هذه الاشكالية، في ما يتعلق بموضوع بحثنا هذا تحديداً، إلى ترديد الفرضية القائلة إن العالم الاسلامي قد عرف نظاماً اقطاعياً كالنظام الفيودالي الأوروبي، وإنه تشابه معه في الكثير من خصائصه، حيث ما زال ذلك النفر من المفكرين والباحثين ينطلق من تأكيد: «سيادة ظاهرة الاقطاع العسكري في العالم الاسلامي بأسره منذ منتصف القرن الخامس الهجري» وأن هذا الاقطاع: «اتسم بكثير من خصائص الاقطاع الأوربي الفيودالي، وإن تميز عنه بعديد من السمات الخاصة». هذا فضلاً عن التأكيد أن الاقطاع الاسلامي، وإن تفاوت بين اقليم واقليم، فإنه يتميز بملامح عامة واحدة «تبرهن على مصداقية وجوده تاريخياً»[٦].

على النقيض من ذلك، فإن المنطلق الأول لبحثنا هذا يتمثل في محاولة نفي «مصداقية» ذلك الوجود التاريخي المفترض للنظام الاقطاعي في الوطن العربي، وذلك في ضوء ما توصل إليه أغلب الباحثين المختصين والمفكرين المعنيين في هذا الموضوع.

اشكالات طرح المقولة: نظرة في التاريخ الفكري

منذ البداية أدرك ماركس وانغلز الصعوبات الكامنة في تطبيق مقولة الاقطاع الفيودالي الغربي الواردة ضمن نظرية المراحل الخمس (المشاعية ـ الرق ـ الإقطاع ـ الرأسمالية ـ الاشتراكية) على تاريخ المجتمعات الشرقية، وخاصة ذات التجارب الحضارية المتميزة منها كالصين والهند والمجتمعات الاسلامية.

لذلك طرح ماركس في حينه نظرية «النمط الآسيوي للانتاج» لتفادي المحاذير العلمية والتاريخية البينة في تطبيق مقولة الاقطاع على تلك المجتمعات. وقد جمعت هذه النظرية الماركسية البديلة ـ المستندة إلى ملاحظات وانطباعات متناثرة وغير منهجية لرحالة غربيين في آسيا ـ تصوراً مزدوجاً لمجتمعات قروية مكتفية ذاتياً لم تعرف الملكية الخاصة ولم تشهد التمايز والصراع الطبقي، مع خضوعها في الوقت ذاته لسيطرة حكومة مركزية قوية تملك الأرض وتشرف على نظام الري، لذلك: «فإن كثيراً من الكتاب الذين أدركوا المأزق المترتب على فكرة قيام اقطاعية شبه عالمية، رحبوا بمقولة ماركس باعتبارها انعتاقاً نظرياً من مخطط جامد ومبسط أكثر مما ينبغي للتطور التاريخي»[٧] كما أوضح بيري اندرسون أحد مفكري «اليسار الجديد».

وكان لا بد، في الواقع، من مقولة بديلة لمقولة الاقطاع الفيودالي بالنسبة إلى المجتمعات الشرقية، ليس فقط لاعتبارات الوقائع التاريخية والمجتمعية الخاصة بتلك المجتمعات التي تنقض الفرضية الاقطاعية، ولكن أيضاً للخروج من مأزق أكبر يتعلق باختبار

= للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦)، ج ١: من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي، ص ٢٩٢.

(٦) محمود اسماعيل، «الاقطاع في العالم الاسلامي بين الجدل النظري والواقع التاريخي،» حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت)، الحولية ١١، الرسالة ٦٩ (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، ص ٩ ـ ١٠.

(٧) أندرسون، المصدر نفسه، ص ٦٩.

مدى قدرة الماركسية على تفسير التطورات التاريخية اللاحقة، وهو: لماذا لم تتحول المجتمعات الشرقية الآسيوية بحضاراتها وثقافتها العريقة إلى الرأسمالية بعد مرورها - فرضاً - بالاقطاعية؟ لذلك كانت الغاية الأصلية من مقولة: «النمط الآسيوي للانتاج» تفسير عدم تطور الحضارات اللاأوروبية الرئيسية نحو الرأسمالية «رغم منجزاتها الثقافية العالية جداً كما جرى الأمر في أوروبا»[8].

غير أن الستالينية، بتأثير المفكر الماركسي التقليدي سيغال، وبنزوع ستالين ذاته، عادت إلى نظرية «الخط الواحد» القائلة بخضوع جميع المجتمعات من شرقية وغربية لتطور «المراحل الخمس» دون تمييز. ووجدنا صدى هذا الخط حرفياً في الفكر الماركسي العربي في مقولة بندلي الجوزي القائلة: «إن أمم الشرق قطعت في حياتها الطويلة وستقطع ذات المراحل أو الأدوار الاجتماعية التي قطعتها الأمم الغربية»[9].

ويقول المفكر الاجتماعي العراقي علي الوردي ان هذه الفكرة غدت لدى الماركسيين عندئذ بمثابة «الكتاب المقدس... الذي لا يجوز الشك فيه»[10].

بينما حقيقة الأمر: «ان ستالين خوفاً من التهمة بأن نظام حكمه عودة إلى الاستبداد الآسيوي... ألغاه من السلسلة المقدسة لأنماط الانتاج... دون أن يحدث خللاً كبيراً. كل الذي حدث هو أن الشرق أصبح اقطاعياً، أو شبه اقطاعي بالنسبة لتنظيرات دول الكومنترن أو ما يسميه اندرسون الاقطاعية السرمدية»[11].

وقد ظلت المراجع الماركسية الكلاسيكية تكرر هذه المقولة إلى وقت قريب، إذ نجد الموسوعة الفلسفية السوفياتية الصادرة عام ١٩٦٧ تؤكد أن النظام الاقطاعي: «قد وجد في جميع البلاد تقريباً»[12].

غير أن هذه الفكرة عندما تم تطبيقها على حالات عينية من التاريخ الاجتماعي العربي واجهت إشكالات غير يسيرة في التطابق مع الواقع.

ففي عام ١٩٥٨ أصدر المستعرب الروسي كوتلوف بحثاً أكاديمياً عن ثورة العشرين في

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٩) بندلي الجوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام (بيروت: الاتحاد العام للكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١)، ص ١٥.

(١٠) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ٧ ج (بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٦٩ - ١٩٧٦)، ج ٥، قسم ٢، ص ٣٠٢.

(١١) خلدون حسن النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية،» في: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٣٥.

(١٢) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف م. روزنتال وي. يودين؛ ترجمة سمير كرم؛ مراجعة صادق جلال العظم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٤٣.

العراق قرر فيه أنه: «قد ساد العراق بأكمله (في العهد التركي) نظام الاقطاع رغم الاختلافات الكبيرة بين المناطق المختلفة في البلاد»[١٣].

وقد تصدّى علي الوردي لهذه الفكرة من واقع معايشته ودراساته عن المجتمع العراقي وأبان أن ما ذكره كوتلوف: «لا ينسجم مع ما نعرفه من أحوال العشائر العراقية، فإن هذه العشائر ما زالت موجودة بين أظهرنا، وقد أدركناها تعيش في ظل نظمها وتقاليدها القديمة قبل أن يطرأ عليها التغيير. . . (و) الذي أفهمه من دراسة العشائر العراقية هو أنها كانت تعيش في نظام يمكن أن نسميه النظام العشائري وهو يختلف عن نظام الاقطاع من وجوه شتى»[١٤].

وقد لخّص الوردي تفنيده لذلك بقوله: «إن النظام الاقطاعي له شروط يجب أن تتوافر فيه لكي يصح أن يطلق عليه اسم «الاقطاع». . . أهمها أن تكون الأرض وسيلة للانتاج وأن لا تكون ملكاً للعاملين فيها ـ الفلاحين ـ بل هي ملك للسادة الاقطاعيين أو للدولة، فإذا بيعت الأرض كان الفلاحون من ضمنها. . . حين ندرس أحوال العشائر العراقية في العهد التركي نجد أن هذه الشروط غير متوفرة فيها. وأهم ما نلاحظه فيها هو أن علاقة شيخ العشيرة بأفرادها لم تكن من طراز علاقة السيد الاقطاعي بأقنانه. أضف إلى ذلك أن علاقة الفلاحين (= من العشائر) بالأرض لم تكن علاقة اقطاعية، بل هي إلى المشاعية أقرب»[١٥].

والحق يقال إن بعض الباحثين الماركسيين الأكثر تقبلاً للحقائق العينية التي يدرسونها، لم يلتزموا حرفياً بفكرة السيطرة التامة للإقطاع بإزاء الوقائع المخالفة لها التي واجهوها في المجتمعات العربية، لذلك نجد المؤرخ المستعرب لوتسكي ـ مثلاً ـ يقول: «أما في جنوب العراق فكانت تسود العلاقات البطريركية (= الأبوية العشائرية) وكانت الأرض تعود إلى القبائل العربية وتعتبر ملكاً جماعياً بينهم»[١٦].

وفي مصر، من جانب آخر، وكما أوضح نزيه الأيوبي بنفاذ في دراسته عن الدولة المركزية التي نشرها مركز دراسات الوحدة العربية «أثارت طبيعة نظام ملكية الأرض. . . عبر تاريخها الطويل جدلاً نظرياً حول ما إذا كانت مصر قد عرفت النظام الاقطاعي أم انها شهدت نظاماً بيروقراطياً لملكية الأرض. وقد أثار هذه القضية في الخمسينات ابراهيم عامر، الذي رأى أن مصر لم تعرف النظام الاقطاعي في صورته المتعارف عليها. . . ولهذا التساؤل دلالاته السياسية المهمة. فالنظام الاقطاعي في صورته الأوروبية النمطية كان يقوم على نوع من الالتزام التعاقدي المتبادل الذي يرتب حقوقاً وواجبات واضحة بالنسبة إلى القن والسيد، ويرى البعض أن هذه هي أصل فكرة: «العقد الاجتماعي» في الدولة الأوروبية الحديثة ومفهوم أن الدولة تخضع أيضاً للقانون كما يخضع له المواطن. ومن ناحية أخرى، يقوم النظام الاقطاعي على سكنى الاقطاعيين الريف وموالاتهم لعملية الانتاج الزراعي، بما يسمح بتطوير الزراعة وتكوين فائض اقتصادي هو الذي سمح في ظروف أوروبا بنشأة وتطور طبقة برجوازية من الاقطاعيين الأثرياء الذين تحولوا إلى سكنى المدن والذين عملوا على الاسراع في تطوير الدولة في صورتها الأوروبية الحديثة. ومن ناحية أخرى، نجد أن وجود المقاطعات الاقطاعية المستقلة، ثم ظهور المدن الجديدة المستقلة كذلك عن سيطرة الدولة المركزية، قد سمح

---

(١٣) ل. ن. كوتلوف، **ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق**، تعريب عبد الواحد كرم؛ مراجعة عبد الرزاق الحسني، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٥)، ص ٤٣.

(١٤) الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ص ٢٨٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٦) فلاديمير لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة عفيف البستاني (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، ص ١٦.

للفلاحين في بعض الظروف (ثم للبرجوازيين في ما بعد) بالثورة على حكام الاقطاعيات (وعلى الملك) لأن السلطة لم تكن مركزة وشاملة بصورة تجعل مثل هذه الثورة شبه مستحيلة. فلو نظرنا إلى الوضع في مصر، لوجدنا الدلائل تشير إلى أن النظام الزراعي فيها لم يتضمن حقوقاً والتزامات متبادلة بين الفلاح وسيده، وأن القائمين على أمر الزراعة لم يقطنوا الريف ولم يشكلوا وحدات مستقلة فيه، ولم تتيسر لهم فرص الاستمرار في ملكيتهم بحيث يحولونها في ما بعد إلى المدن ليقوموا فيها ببعض الأنشطة المستقلة عن سيطرة الحكومة المركزية... ومن ناحية أخرى نجد أن تمركز السلطة وعدم توزعها في الاقطاعيات جعل مقاومة الفلاح للظلم الواقع عليه بالغة الصعوبة، لأن الفلاح كان عليه في الواقع أن يواجه الدولة بأكملها وليس مجرد سيد اقطاعي في قطعة محددة من الأرض. من هنا نجد أن نسبة كبيرة من الثورات الشعبية في مصر كانت ثورات شاملة ضد الدولة بأكملها احتجاجاً على ضخامة الخراج المطلوب... وكذلك كانت الدولة مسيطرة على المدن وما فيها من حِرف، وأصناف، ومن صناعة وتجارة، فلم تتمكن تلك المدن من أن ترعى أية حركة ثقافية أو سياسية مستقلة وطويلة النَفَس في مواجهة سلطة الدولة المركزية المطلقة. هذه الأوضاع كان لها بطبيعة الحال انعكاسات أساسية على الثقافة السياسية»[١٧].

إذا صح هذا التحليل ـ وذلك ما نعتقده ـ فإنه يحق التساؤل: إذا كانت مصر، أعرق مجتمع زراعي ريفي فلاحي في الوطن العربي، لم تعرف في تاريخها الطويل النظام الاقطاعي، فأين يمكن افتراض «مصداقية وجوده» على صعيد المجتمعات العربية الأخرى التي لم يعرف بعضها الزراعة أصلاً ـ وهي قاعدة الاقطاع ـ ولم يكن بين سكانها بالتالي فلاحون أو سادة اقطاعيون بالمفهوم الفيودالي؟

ومع تزايد الاعتراضات، في دوائر البحث الحديث خلال العقود الأخيرة، ضد تعميم مقولة الاقطاعية على تاريخ المجتمعات الشرقية الآسيوية، عاد الماركسيون مجدداً إلى مقولة «النمط الآسيوي للانتاج»، وكان الماركسي المصري، أحمد صادق سعد هو: «صاحب أكبر كم من الكتابات حول موضوع دلالة النمط الآسيوي للانتاج بالنسبة إلى دراسة التاريخ الاجتماعي المصري»[١٨].

وبالنظر إلى عدم اكتمال هذا المفهوم أو تبلوره بشكل محدد، فإنه لم يسمح باستخلاص نتائج سياسية حاسمة منه، ففي: «حين رأى البعض أن الفكرة الأساسية (فيه)... هي فكرة سيطرة الدولة المركزية، رأى آخرون أن الفكرة الأساسية هي فكرة استقلال المشاع القروي، ورأى فريق ثالث أن الفكرتين موجودتان... بمعنى أن النمط الشرقي يتضمن مشتركات فلاحية على قمتها جهاز دولة يعبّر عن فكرة «العبودية المعممة» وبطبيعة الحال فإن التركيز على أي من هذه التصورات الثلاثة في التحليل، من شأنه التوصل إلى نتائج متباينة»[١٩].

وعلى الرغم من تقبّل بعض الماركسيين العرب الدلالات السياسية المتباينة لنمط الانتاج الآسيوي رغم اختلافه عن الأصولية الماركسية، فإن بعض مفكري اليسار الجديد في العالم، من خلال دراسات عينية مقارنة لعدد من الأنماط الآسيوية ـ الهندية والصينية والاسلامية ـ توصلوا إلى تبيان التناقض في بنية المفهوم ذاته بين مشاعية قروية ومركزية دولتية، كما توصلوا

---

(١٧) نزيه نصيف الأيوبي، الدولة المركزية في مصر، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦، هامش رقم (٣٠).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

إلى استحالة تعميمه على خصوصيات مجتمعية شرقية شديدة التباين فيما بينها بحيث يستحيل اخضاعها لنمط مبسط واحد. يخلص بيري اندرسون في دراسته التحليلية الناقدة لنمط الانتاج الآسيوي بعد أن أبان الاختلاف الشاسع بين خصائص النظامين الاجتماعيين - الاقتصاديين في كل من الصين الامبراطورية والعالم الاسلامي الوسيط إلى القول: «إن من الواضح تماماً أننا بحاجة إلى كثير من الأبحاث التاريخية الأخرى قبل أن نستطيع التوصل إلى أية استنتاجات علمية صحيحة عن الطرق المختلفة للتطور اللاأوروبي. . . إلا أن ثمة درساً أصولياً واضحاً بشكل مطلق: وهو أنه لا يمكن اختزال التطور الآسيوي بأي شكل من الأشكال إلى صنف موحد ثابت. إن أي تحرر نظري جدي للميدان التاريخي خارج نطاق أوروبا الاقطاعية ينبغي أن يسير إلى ما هو أبعد من مجرد التباينات التقليدية والنوعية بين العالمين، إلى تشخيص ملموس ودقيق للهياكل الاجتماعية والنظم السياسية في حد ذاتها، مع مراعاة الفروق العظيمة جداً (بينها) في البنية والتطور. إن ظلام الجهل وحده هو الذي يضفي لوناً واحداً على كافة الهياكل الغريبة عنا»[٢٠].

ويختم بيري اندرسون دراسته المستفيضة هذه للنمط الآسيوي موجهاً الدعوة الصريحة التالية من موقعه ضمن الفكر اليساري المعاصر: «دعونا ندفن هذه الفكرة الأخيرة، بالشكل اللائق الذي تستحقه»[٢١].

هكذا، فلا المقولة الماركسية التقليدية في تعميم الاقطاع، ولا بديلتها في النمط الآسيوي، استطاعتا في النهاية الصمود أمام تزايد الوعي في دوائر البحث العلمي الاجتماعي - حتى اليساري منه - بضرورة البحث عن القوانين الخاصة بكل تجربة مجتمعية في ضوء خصوصيتها التاريخية دون اخضاعها لتعميمات تبسيطية مخلّة.

ولعل عالم الاجتماع العربي علي الوردي كان يرهص ويتنبأ بهذه النتيجة عندما قال قبل سنين: «يبدو لي. . . أن الماركسيين في دراستهم للمجتمعات الشرقية أصبحوا الآن فريقين: فريق. . . ما زال يلتزم الخط الواحد التزاماً حرفياً. وفريق يحاول دراسة تلك المجتمعات في ضوء ما جاء به ماركس حول النمط الآسيوي. كنت أتوقع أن يظهر في الماركسيين فريق ثالث يحاول دراسة المجتمعات المختلفة حسبما تملي عليه الوقائع المحلية بغض النظر عما جاء به ماركس أو غيره. ولكن هذا الفريق لم يظهر بعد - مع الأسف الشديد»[٢٢].

ونعتقد أن الدكتور الوردي كان سيجد في ما توصّل إليه الباحثون الأجانب والعرب الذين سنعرض لهم بعد قليل، ضرورة البحث عن الخصوصية التاريخية للتجارب الشرقية، هذا الخيار الثالث الأمثل الذي يدعو إليه لا بد منه في البحث العلمي، الاجتماعي والتاريخي، إذا أُريد التوصل إلى نظرة علمية موثوق بها ومأمونة تصلح منطلقاً لاستنتاجات سياسية راهنة تنطبق على واقع هذه المجتمعات.

وإذا كان ذلك هو مصير الفرضية الاقطاعية «الشرقية» في الفكر الماركسي، فإن الحجة الثانية في علم الاجتماع العالمي الحديث، وهو ماكس فيبر - وبالنظر لخلو فكره من التزام

---

(٢٠) أندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢٢) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص ٣٠٢.

الايـديولـوجيا السيـاسية ـ كـان واضحاً وحـاسماً في تمييـزه بين الفيـودالية الأوروبيـة والنـظم الشرقية ـ بما فيها النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي في التاريخ الاسـلامي ـ إذ استبعد وجـود «فيـودالية شرقيـة» أو اسلاميـة، وكان من الـلافت في تحليله استخـدامـه النمـوذج التـاريخي الاسلامي بالـذات باعتبـاره «النموذج المغـاير والمختلف» في مقـارناتـه مع النمـوذج الفيودالي الأوروبي.

ويمثّل كتاب بريان تيرنر الموسوم فيبر والاسلام: دراسة نقدية مرجعاً متخصصاً في تبيان وتـأكيد أبعـاد نظرة هـذا العالِم السـوسيولـوجي الحديث ذي النـزعة الاجتـماعيـة المستقلة إلى خصوصية النظام الاجتماعي في الاسلام بما يميّزه بشكل حاسم عن السياق الفيـودالي الأوروبي وتطوراته اللاحقة نحو الرأسمالية[٢٣].

ثانياً: «المقولة الاقطاعية» والباحثون الأجانب

وإذا إنتقلنـا من النظرات العـامة لعلم الاجتـماع الحديث في مسـألة غيـاب «الاقـطاع» بمفهومه المتعـارف عليه في التـاريخ الشرقي والاسـلامي إلى النظرات الأكـثر تخصصاً في هـذا الموضوع لـدى المستشرقين والمستعـربين والبـاحثين العـرب أنفسهم المعنيين بتـاريخ الاسـلام الاجتماعي والاقتصادي، نجـد ما يشبـه الاجماع لـديهم على نفي وجـود خصائص جـوهريـة وأساسية تجمع بين الفيودالية الأوروبية وما سمّي النظام الاقطاعي في التاريخ الاسـلامي، بما يؤدي إلى اعادة النظر في الاستنتاجات السياسية المستندة إلى الشبه المفترض بينهما.

غير أنه لا بد من الايضاح أن هـذه الدراسـة لا تهدف إلى نفي مـطلق لأي أوجه شبـه بين النظام الفيـودالي الأوروبي وما عـرف بنظام الاقـطاع في المجتمعات الاسـلامية منـذ عهد البويهيين فالسلاجقة والمماليك ـ انتهاء بالعصر العثماني. فقد وجدت بين النظامـين أوجه شبـه في بعض الجوانب الادارية والاجرائية وفي طريقة معاملة الفلاحين، وبعض المظاهر الأخرى. غـير أن ما نـود تأكيـده هو الفـارق النوعي بينهـما من حيث الخصائص والسـمات الجـوهـريـة والـوظائف التـاريخية وتـأثيرهـا في سياق التـطور المجتمعي والسيـاسي لكـلا المجتمعـين. أمـا «مظاهر» التشابه الشكلي بينهما حيثما وجدت، فـلا تسمح بـاستخلاص أيـة نتائـج مهمة ذات مغزى.

يقرر المستشرق النمساوي آشتور Ashtor في بحثه المـرجعي عـن التـاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الـوسطى»، ان ثمـة فوارق نـوعية بـين النظامـين من حيث الأسباب ومن حيث النتائج على السواء حيث يقول: «من المؤكـد أن أصول النـظامين مختلفـة تماماً، وهذا الاختلاف الأساسي كان له أثر حاسم على تطورهما اللاحق»[٢٤].

---

(٢٣) انـظر: Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp. 14, 77-79, 81-82 and 122-129.

(٢٤) إلياهو آشتور، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الـوسطى**، تـرجمة عبـد الهادي عبلة (دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٥)، ص ٢٣١.

كما يرى دي بلانيول في تاريخ كيمبردج للاسلام أن «النظام الشرقي لسيادة الأرض» حسب تعبيره ـ متجنباً بذلك تسميته نظاماً اقطاعياً ـ «لا يعكس أياً من خصائص الروابط الشخصية (بين السادة وأتباعهم) التي تمثل السمة الأفضل للنظام الاقطاعي الفيودالي الغربي»[٢٥].

ولعل المستشرق الأمريكي وأستاذ التاريخ بجامعة شيكاغو مارشال هودجسون كان من أبرز وآخر الذين حسموا هذه المسألة في الدراسات الاسلامية المعاصرة في كتابه الموسوعي *The Venture of Islam* وذلك عندما لخص أيضاً النتائج التي توصّل إليها سابقوه من رواد البحث في هذا الميدان (أمثال كلود كاهن ولامبتون)، بقوله: «إن استخدام مصطلح «اقطاع» لحالات متفرقة شبه ـ اقطاعية (في المجتمعات الاسلامية) يعتبر تعسّفاً وسوء استعمال لهذا المصطلح»، ويضيف أن النظام الذي عرف في تاريخ الاسلام تحت هذا الاسم: «لم يتضمن في حالاته الأكثر شيوعاً نظاماً للالتزامات المتبادلة بين السيد وتابعه اللذين كانت لهما حقوق غير قابلة للنقض ومتجذرة بقدر متساو في الأرض كما في الخدمة العسكرية، وذلك ما يصح أن يسمى اقطاعاً feudalism»[٢٦].

ويلخص هودجسون مجمل ما توصلت إليه الدراسات الاسلامية الحديثة في الغرب بهذا الشأن حين يقول عن نظام «الاقطاع» الاسلامي: «لقد نشأ (هذا النظام) أساساً كإجراء وحل اداري بيروقراطي (لمشكلة تمويل الانفاق الحربي)، وظل منجذباً لمركزية المدينة (عكس الاقطاع الأوروبي) واستمد سلطته من مفهوم النظام الملكي المطلق الذي كان مصدر أية حقوق ينالها المعهود إليه بالأرض المقطعة، كما لم يتخلص قط من روابطه المدينية. لذلك فإن مصطلحات مثل «التوكيل الضريبي» (أو الخراجي)، وفي بعض الأحيان «منحة الأرض» تترجم كلمة «اقطاع» بشكل أفضل في دلالاتها المتعددة، وتساعد على التذكير بالوظيفة الحقيقية لهذه المؤسسة، وكذلك بالانحرافات الناجمة عن سوء تطبيقها. وما لم يستعمل مصطلح «فيودالية» على نحو غامض كلياً للإشارة إلى أي نظام اجتماعي يلعب فيه مالكو الأرض دوراً مسيطراً ـ كما هو الحال في كثير من الكتابات ذات الايحاء الماركسي الباهت ـ فإنه (أي مصطلح الفيودالية) يجب ألا يساء استعماله محل مصطلح «اقطاع» ـ في العربية ـ بسبب بعض التشابهات السطحية بين هذا الأخير وبين النظام (الفيودالي) الوسيط، وذلك كما تم ايضاحه جيداً من قبل آن لامبتون Ann Lambton وكذلك من جانب كلود كاهن بشكل أساسي الذي أبان أن «اغتصاب» بعض الأفراد بصفتهم الشخصية لما يعتبر وظائف عمومية ـ وذلك معيار آخر يستخدم أحياناً في تحديد الفيودالية ـ قد حدث في العديد من النظم الاجتماعية على اختلافها. ويعتبر بحث كاهن في هذا المجال ذا أهمية أساسية في التعريف بمجمل النظم الاجتماعية في الاسلام، وخاصة فيما يتعلق بالتطبيقات الأوسع للنظام (الاقطاع)»[٢٧].

وكان كلود كاهن قد نبّه إلى الالتباس المفهومي في اللغة العربية بين كلمتي

---

(٢٥) Xavier de Planhol, «The Geographical Setting,» in: P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1982), vol. 2B, p. 460.

(٢٦) Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1974), vol. 2, p. 49.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠. ولا بد أن يذكر أيضاً في هذا السياق المفكر الماركسي المستقل والمتميز مكسيم رودنسون الذي خصص فصلاً في كتابه الاسلام والرأسمالية لنقض هذه المقولة، حيث قرر: «ليس هنالك إذن من طائل أن نحاول تصنيف البنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع الاسلامي الوسيط في عداد الأوضاع «الاقطاعية»، حتى ولو أضعفنا قيمة هذا التصنيف بإعطاء الاقطاعية الشرقية «خصائص» تمتاز بها عن الاقطاعية التقليدية النموذجية، اقطاعية أوروبا الغربية». انظر: مكسيم رودنسون، الاسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٧٠.

«القطاعي» - أي قطع الأرض المعهود بها إلى ملتزمي دخلها - وبين كلمة «إقطاع» بمعناها السوسيولوجي والايديولوجي الحديث حيث قال: «أما الملكيات التي منحتها الدولة للمتنفعين الأفراد في شروط قريبة من الملكية فقد سميت «القطاعي». ولا بد من الوقوف قليلاً عند معنى هذه الكلمة لأنهم كثيراً ما أخطأوا في فهم هذه المؤسسة وخلطوا بينها وبين ما يسمى بالاقطاع (وهي كلمة من نفس الاشتقاق). فالقطيعة بمعناها الأساسي أرض تقتطعها الدولة من أملاكها وتمنحها، دونما تحديد للمدة في غالب الأحيان، إلى رجل مسلم يمارس فيها عملياً جميع امتيازات المالك ولكنه يتحمل أيضاً جميع أعبائه. أي ان له فيها حقوق المالك وليس له فيها أي حق من حقوق السيادة، وهو ملتزم باستثمار الأرض أو إحياء الأرض الموات، وهذا لا يعني أن يعمل فيها شخصياً، بل عليه أن يعهد بها إلى أناس قادرين وفي شروط مناسبة وإلا نُزعت منه الأرض... كذلك يخضع المالك لإشراف الإدارة والدولة... كما انه ملزم بأداء العشر الواجب على كل مسلم... وبذلك نرى أنها لا تشبه أبداً (الاقطاع) الذي كان صاحبه حراً من كل ضريبة وقادراً على ممارسة السلطة الادارية فيه»[٢٨].

---

(٢٨) كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب العربية، ترجمة بدر الدين القاسم (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣)، ص ١٢٣ - ١٢٤.

والواقع أن هذا الملحظ اللغوي - المفهومي لكاهن بشأن «قطيعة» و «اقطاع» في الاستعمال العربي الأصلي، له ما يبرره في ضوء المصادر العربية الأصلية. فالعلّامة ابن منظور في لسان العرب قد أورد من المعاني للجذر اللغوي «قطع» ومشتقاته (من قطيعة واقطاع واقتطاع) ما يكشف عن منظومة واسعة من المعاني والدلالات الاقتصادية أيضاً التي لا تنحصر في مفهوم اقتطاع الأرض وحدها كما في المفهوم الفيودالي الأوروبي، فمما جاء في لسان العرب:

١ - «يقال: اقتطعت قطيعاً من غنم فلان» - وهذا مفهوم رعوي سابق لمفهوم الأرض الزراعية. و «قطعان» الماشية - إذن - داخلة في معنى «الاقطاع» العربي بمفهومه الرعوي الأول، فـ «القطعان» - مفرد قطيع - هي الثروة الأساسية - لا الأرض - فذلك أصل «الاقطاع» عند العرب وهو اقطاع رعوي لا زراعي.

٢ - «لما قدم النبي المدينة أقطع الناس الدور... ومعناه أنزلهم في دور الأنصار يسكنونها معهم ثم يتحولون عنها»، وهذا «اقطاع سكني» مؤقت بمعنى الإعارة والتشارك في الاستخدام، دون تمليك أو استثمار كما في المفهوم الغربي للإقطاع.

٣ - «وأقطعه نهراً: أباحه له» وهو يعني الاباحة المشتركة للاستعمال مع الآخرين، فلا يعقل أن يحتكر فرد نهراً في إقليم صحراوي.

٤ - «واستقطعه الملح الذي بمأرب فأقطعه إياه» أي: «سأله أن يجعله اقطاعاً يتملكه ويستبد به وينفرد»، فهذا اقطاع احتكاري لثروة من ثروات الأرض. فالاقطاع إذن في المفهوم العربي يكون تشاركاً حيناً واحتكاراً حيناً آخر. كما يكون مؤقتاً في الأغلب، ودائماً في حالات محددة.

٥ - «وأقطعته قطيعة أي طائفة من أرض الخراج» فذلك هو نوع من الاقطاع الزراعي يكون عهدة محددة بزمن مقابل التزام نقدي أو سداد لحق معين. ولا يجوز - شرعاً - التمليك الدائم إلا للأرض الموات. أما النخل المثمر - مثلاً - «فلا يجوز إقطاعه لأن النخل مال ظاهر العين حاضر النفع» ما لم يكن لسداد حق معين ينتهي بعده الاقتطاع.

٦ - ولم يقتصر تداول المصطلحات المشتقة من الفعل «اقتطع» في الاستعمال العربي على الاقطاع الرعوي والاقطاع الزراعي، كما تقدم، بل شمل أيضاً نوعاً من الاقطاع أو الاقتطاع التجاري، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى عدم اقتصار «اقطاع» في المفهوم العربي الاسلامي على الاقطاع الزراعي وحده. فقد قرر الإمام الشافعي أن: «من الاقطاع إقطاع إرفاق لا تمليك، كالمقاعدة بالأسواق التي هي طرق المسلمين، فمن قعد في موضع منها =

١ ـ «المقولة الاقطاعية» والباحثون العرب

أخذ هذا الوعي العلمي بضرورة التمييز القاطع بين المفهومين الغربي والاسلامي يتزايد بدرجة مماثلة لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين، كل من زاويته واختصاصه واتجاهه الفكري، في ما يشبه الاجماع لديهم على رفض النظر إلى مراحل التاريخ الاسلامي من خلال مراحل التاريخ الأوروبي، خاصة في ما يتعلق بالمرحلة الفيودالية الاقطاعية.

فعلى صعيد الباحثين في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، نجد المؤرخ والمفكر القومي عبد العزيز الدوري يقرر في بحثه الموسوم مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي في معرض تحليله الظاهرة المتعلقة بمشكلة الأرض في المجتمع العربي ـ الاسلامي: «إن المجتمع لم يصبح مجتمعاً اقطاعياً بالمفهوم الغربي الذي يربط الفلاح بالأرض، ويعطي السلطة الوراثية المطلقة للإقطاعي، لعدم ظهور هذا النوع من الاقطاع، ولوجود التجارة دائماً ولسعة فعالياتها»[٢٩].

ويتناول الباحث الاقتصادي شارل عيساوي في كتابه التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال افريقيا هذه المسألة ذاتها ليعقد مقارنة مكثفة لتبيان الفروق الجذرية العديدة بين الفيودالية الأوروبية ونظام استغلال الأرض في التاريخ العربي ـ الاسلامي، حيث يقول:

«كان هذا النظام يختلف في عديد من الجوانب الهامة عن النظام الاقطاعي الأوروبي، ويرجع ذلك أساساً إلى أن دول الشرق الأوسط كانت أكثر مركزية. . . مع اتجاه اقتصاد كل منها إلى انتاج السلع النقدية إلى مدى أبعد، وكان الولاء الذي يدين به التابع أو الضل لسيده في أوروبا أكثر وضوحاً، والحقوق والالتزامات المتبادلة لكل طرف محددة وقاطعة. وأما في الشرق الأوسط، فلم يكن هناك ولاء للسيد المباشر. . . وكان التابع يحصل على أرضه من المالك مباشرة، وعلى خلاف الوضع في أوروبا، أيضاً، فلم يكن للسيد الاقطاعي أي حقوق قانونية ازاء فلاحيه في «اقطاعه» الذي كان يدخل تحت سلطة قاض يعيّنه الملك، وكان النظام الاقطاعي الأوروبي يستند إلى دعائم قانونية وترتيب مستقر للسلّم الاجتماعي، كما كان وراثياً ويرتبط برقعة محددة من الأرض. أما السلجوق والمملوك وغيرهما من السادة الاقطاعيين في الشرق الأوسط فكانوا يمنحون اقطاعات (أو بتعبير أدق عائد اقطاعات) مقابل وظائف محددة يمارسونها؛ وكان في مقدرة الملك أن يسترد الأرض منهم إن أراد، كما كان من سلطته أيضاً أن يوزع أتباعه حيث شاء في مختلف أنحاء البلاد، ولم يكن لورثة هؤلاء الأتباع في أغلب أنحاء الشرق الأوسط حق المطالبة بالاقطاع. ومن هنا ينبع فارقان:

الأول: ان الاقطاع الأوروبي توفرت له عوامل الاستقرار والدعم والتوحد، بينما كان الأمراء الاقطاعيون في الشرق الأوسط يحصلون على دخولهم من قطع مبعثرة إلى أقصى حد من الأرض. **والثاني**: انه بينما كان الأوروبيون يقومون بتشييد القلاع ويقيم كل سيد في اقطاعه، كان السادة الاقطاعيون في الشرق الأوسط

= كان له بقدر ما يصلح له ما كان مقياً فيه»، وهذا يعني الانتفاع التجاري أو العملي الموقوت بزمن ووظيفة محددة ينتهي بانتهائها.

ولعل هذه المعاني في لسان العرب تلفتنا إلى الفارق الكبير في المفهوم بين «الاقطاع» في أصله العربي و «الاقطاع» في شكله الايديولوجي الشائع.

انظر مادة «قطع،» في: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مج ٨، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢٩) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٩٤.

يفضلون الاقامة في المدن بشكل عام، فكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الوضع إلى اضعاف الرابطة التي تقيد السيد الاقطاعي في الشرق الأوسط بأرضه وإلى الحد من قوّته بالسياسة. ولم يكن الفلاحون في الشرق الأوسط على خلاف الحال في أوروبا أقناناً، أي انه لم يكن هناك أي قيد قانوني يربطهم بالأرض رغم ارتباطهم بها عادة في واقع الأمر نتيجة للعديد من الضغوط»[٣٠].

٢ ـ توجهات فكرية لإبراز «الخصوصية العربية»

من منطلق هذا الوعي العلمي المتزايد في ميدان البحث الاجتماعي الاقتصادي بالفوارق الجوهرية بين النظامين، أخذ يتولد ويتأسس فكر ايديولوجي وبنائي جديد، أقرب إلى الاستقلالية وأكثر تحسّساً بالخصوصية العربية، وأخذ يعبّر عن نفسه بتنويعات عدة من خلال اجتهادات المفكرين العرب المعاصرين التي جاءت، على تنوعها، متقاربة ومتماثلة من حيث تحررها من القوالب الفكرية الأوروبية ـ الماركسية منها خاصة ـ وتوجهها إلى اكتشاف وتفسير الواقع العيني العربي في خصوصيته.

نذكر بهذا الخصوص طروحات سمير أمين الايديولوجية الجديدة في كتابه **الأمة العربية** باتجاه إعادة فهم وتفسير التاريخ المجتمعي العربي عبر مراحله وأقاليمه.

ويلاحظ أنه ينبّه منذ البداية إلى أن هذه الطروحات «تصطدم بالآراء الشائعة عند الماركسيين العرب»[٣١] بما يؤكد استقلاليتها عن القوالب الايديولوجية المسيطرة، وتوجهها نحو استكشاف رؤية جديدة. واللافت للنظر بشكل خاص، من زاوية بحثنا هذا، ان أول أطروحات سمير أمين تتوجه لنقض المقولة الاقطاعية بالذات، بما يؤشر إلى أن هذه المقولة أساس سوء الفهم والتفسير بالنسبة إلى حقيقة التاريخ المجتمعي العربي في معظم جوانبه، وأن أية اعادة كتابة له يجب أن تبدأ بنقضها، وازالة تشوش الرؤية والاستنتاجات السياسية المترتبة عليها.

يقول سمير أمين: «تفيد (الأطروحة) الأولى أن العالم العربي الماقبل استعماري لم يكن عالماً اقطاعياً، ولكنه كان مكوناً من كوكبة من التشكيلات الاجتماعية المتمفصلة حول نمط انتاج خراجي ذي نموذج غني في مصر، وفقير نسبياً في المناطق الأخرى ـ ما عدا بعض الاستثناءات في الزمان والمكان كما في عراق القرن ٨ حتى القرن ١٠؛ وذلك بسبب ضعف تطور القوى المنتجة في الزراعة في هذه المناطق الجافة أو شبه الجافة. وتكمّل هذه الأطروحة أطروحة أخرى تؤكد على الدور الغالب للعلاقات التجارية الخارجية (التجارة البعيدة) والداخلية (المطعمة على الأولى) في فترات الازدهار»[٣٢].

ويضيف موضحاً في موضع آخر: «الصورة الشائعة عن عالم عربي زراعي اقطاعي ليس فقط لدى الكثير من الأجانب ولكن أيضاً لدى الماركسيين العرب ما هي إلاّ نقطة مشتركة (بينهم) ليس لها أي أساس علمي. ومن هنا: «فليس هناك أية امكانية لمقارنته بأوروبا القرون الوسطى الاقطاعية التي كانت

---

(٣٠) شارل عيساوي، **التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال افريقيا** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٣١) أمين، **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي**، ص ١٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

أساساً فلاحية. . . بينما اعتمد العالم العربي أساساً بالمقابل على التجارة وفوائضها وكانت مناطقه الزراعية الريفية فقيرة جداً بحيث تعجز عن تقديم الفائض الضروري لتشييد حضارة لامعة»[٣٣].

ويكتسب هذا التصحيح السوسيولوجي التاريخي أهميته السياسية العملية البالغة عندما يشير الكاتب إلى المغزى السياسي لهذه المراجعة العلمية الملحّة: «إن رد العالم العربي إلى عالم اقطاعي مماثل لعالم أوروبا القرون الوسطى هو مصدر الأخطاء الكبرى على الصعيد السياسي، كما على صعيد تحليل الظاهرة القومية في هذا الجزء من العالم»[٣٤].

وليست غاية هذا البحث الدخول في مناقشة أطروحات سمير أمين ـ تأييداً أو معارضة، فهذا شأن فكري عربي عام ـ ولكننا نكتفي بتسجيل هذا المنحى المتميز والمؤشر إلى عقم التفسير الاقطاعي الكلاسيكي وضرورة البحث عن قوانين الخصوصية المجتمعية العربية.

ومن منطلق هذه المراجعة التصحيحية ذاتها نجد هشام شرابي في كتابه **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر** الذي صدر بالانكليزية عام ١٩٨٦ وظهرت ترجمته العربية في العام التالي (١٩٨٧)، يعيد النظر في رؤيته ومصطلحاته السوسيولوجية ـ التاريخية بشأن الحقيقة المجتمعية العربية، ويتخلّى عن مفهوم ومصطلح «المجتمع البرجوازي ـ الاقطاعي» العربي، و «الشخصية والعقلية البرجوازية ـ الاقطاعية»[٣٥] العربية، وهي المفاهيم والمصطلحات التي وردت بكثافة وكثرة في كتابه الاجتماعي السابق: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** الذي كتبت فصوله عام ١٩٧٤ ـ أي قبل اثني عشر عاماً ـ على صدور الكتاب الثاني، عندما كانت المؤثرات الماركسية الكلاسيكية ما زالت قوية ـ ليستخدم مفهوماً ومصطلحاً نظرياً تفسيرياً جديداً شاملاً هو «البنية البطركية» و «النظام البطركي» سواء في ما يتعلق بالتاريخ العربي القديم، أو الاسلامي الوسيط (التقليدي حسب مصطلحه)، أو الحديث والمعاصر منه[٣٦].

وبغضّ النظر عن مدى ملاءمة مصطلح «البطركية» في صياغته اللغوية الأوروبية للتعبير عن حقيقة التاريخ المجتمعي العربي ـ وبانتظار مصطلح لغوي أكثر قرباً منها[٣٧] ـ فإن محتوى وجوهر مضمونه من حيث تعبيره عن مفهوم السلطة «الأبوية العشائرية أو القبلية» يمثل اقتراباً كبيراً وموفّقاً من خصوصية هذه الحقيقة المجتمعية، بقدر ما يعني تحرراً ايجابياً من

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٩، ٣٢ و٤٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٥) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥)، ص ٥٩ ـ ٨٠.

(٣٦) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٣٧) بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث، علمت أن الكتاب المذكور صدر في طبعة جديدة عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** ويسرني أن تعريب مصطلح الكتاب وعنوانه قد تحقق، كما تمنيت.

القولبة الماركسية التقليدية التي عمّمت إلى درجة التسطيح المخلّ مصطلحات مثل «الاقطاع» و «البرجوازية» على مجتمعات لها نظمها التي لا تتلاءم بالضرورة مع التعميمات القسرية للمركزية الأوروبية التي ما زالت تسعى إلى «تفصيل» تاريخ الانسانية كلها حسب «مقاساتها» الخاصة.

ولا يبتعد طرح شرابي الجديد - كثيراً - عن طروحات سمير أمين، بل يقترب منها ويتوازى معها إلى درجة ملحوظة، إذ يرى شرابي أن نظرية أمين في تميّز الوطن العربي بنظام قبلي - تجاري وعدم نشوء اقطاعية زراعية في تاريخه: «وإن كانت ما زالت تجريدية نوعاً، وبحاجة إلى مزيد من الاثبات العلمي، (فإنها) تلقي ضوءاً على التطور النوعي للنظام البطركي العربي. وهي تثير المشكلة الرئيسية التالية: كيف كان تطور الاقطاعية الأوروبية مختلفاً عن تطور النظام البطركي العربي، وماذا كانت نتائجه... (ذلك)... أن العناصر المميزة لتطور أوروبا الاجتماعي الاقتصادي منذ عصر النهضة حتى الأزمنة الحديثة مستمدة من تراثها الاقطاعي ومن تجربتها... وهكذا نجد، في المجتمع الاقطاعي الأوروبي أن الروابط الاجتماعية قد نشأت لأن روابط الدم وحدها لم تعد كافية، في حين بقيت روابط الدم أساس الروابط الاجتماعية في المجتمع البطركي العربي، أي ظلت بنية العائلة - العشيرة هي التي تشكّل التركيب الأساسي للعلاقات الاجتماعية»[٣٨].

وهذه التباينات والفروق السوسيولوجية العلمية، تتخذ لدى شرابي أيضاً أهميتها ومغزاها بحسب ما يترتب عليها من استنتاجات سياسية معينة في نهاية الأمر، حيث يشير إلى أن: «الفرق الأساسي بين نمط السلطة الاقطاعي ونمطها البطركي هو في طريقة تحديد السلطة (السياسية) في كل من النظامين»[٣٩]، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى اعتقادنا الراسخ أن البحث عن الخصوصية السوسيولوجية العربية ليست ترفاً فكرياً وإنما هي المدخل الضروري الذي لا بد منه لتصحيح الفكر السياسي العربي، وبالتالي العمل السياسي العربي المؤسّس عليه، بما يؤدي إلى تجاوز الطريق المسدود الذي وصلت إليه الحياة السياسية العربية الراهنة. أما إذا ظلّ وعي الحقائق المجتمعية، التاريخية والمعاصرة، مغلوطاً ومستعاراً من ايديولوجيات الآخرين، فإن الرؤية السياسية المؤسَّسة عليه ستبقى، لا محالة، مشوَّشة ومؤدية إلى مزيد من الكوارث الوطنية والقومية.

ولعل محمد عابد الجابري هو أبرز مفكر عربي تمكّن من إيصال هذا التوجه إلى أوضح وأنضج مستوياته المتحققة حتى الآن في كتابه الرائد **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**.

ففي هذا الكتاب نلمس ذلك التوجّه وقد تبلور بوضوح في أبعاده الثلاثة المتكاملة التالية مجتمعة ومتوازية:

أ - المسألة المنهجية المتمثلة في التنبّه الحاسم لضرورة دراسة الحقيقة المجتمعية التاريخية العربية بمنهج ومصطلح متلائمين ومنسجمين مع طبيعتها وخصوصيتها، بما يحقق الاستقلال

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٦٠.

في الرؤية عن القوالب الخارجية الجاهزة، مع الاستفادة الأكيدة من مختلف مناهج البحث العلمي الحديث ومدارسه؛ ودون الوقوع، من ناحية أخرى، في تقليدية ماضوية نصيّة وحرفية جامدة تجتر التراث بما لا يؤدي إلى تجاوزه ونقده وتفكيكه وإعادة بنائه.

يقول الجابري في توضيح هذا النهج: «... وإذن، فالتحليل المادي للتاريخ كما مارسه ماركس - دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية - ليس «علماً» لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو تنظير «متحيز» يمارَس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - الهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز أو بناء «الحقائق» التي تزكّي وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخَّصة للنظام القائم في «الحاضر» - حاضر ماركس. وإذن، فيجب أن لا ننتظر منها أن تنطبق على التاريخ العربي، أو على أي تاريخ آخر انطباق التحليل العلمي على موضوعه. إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها علم بهذا المعنى، وحاولنا تطبيقها على مجتمعنا العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيننا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستيمولوجية (المعرفية) تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة»[٤٠].

ويضيف في موضع آخر منبهاً إلى أهمية تلمُّس خصوصية الحقيقة موضع البحث: «... وبالتالي فما تؤكده الماركسية... وما تؤكده الانثروبولوجيا، البنيوية منها وغير البنيوية، يجب أن ننظر إليه لا كحقائق عامة ونهائية بل كحقائق تعبّر، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف قليلاً أو كثيراً عن خصوصية واقعنا العربي، وانه لما له دلالة خاصة أن نلاحظ «الاجتهادات» الغربية المعاصرة... لم تتناول المجتمع العربي الاسلامي كحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة «عامة» ما... ليس هناك دراسة تناولت التجربة العربية الاسلامية، أعني التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها، تناولاً علمياً يرقى في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله يعبّر فعلاً عن خصوصية هذه التجربة»[٤١].

ومن خلال هذا النقد المنهجي، يصل الجابري مباشرة إلى موضوعة بحثنا - اشكالية المقولة الاقطاعية وتفرعاتها في التاريخ العربي - بقوله: «إن الماركسيين العرب التقليديين يدرجونها (= تلك التشكيلة العربية الاقتصادية الاجتماعية) ضمن «التشكيلة الاقطاعية» ويعتبرونها أحد أشكالها لكونها تقع في العصور الوسطى، أما «المجتهدون» منهم فيجعلونها تندرج تحت مقولة «الأسلوب الآسيوي، أو الخراجي في الانتاج». وفي كلتا الحالتين لا يظفر المرء إلا بتأكيدات ايديولوجية، وفي أحسن الأحوال تحتفظ بإشكالياتها كما هي»[٤٢].

وقد أوضح الجابري منهجه هذا في حوار تقييمي جرى لكتابه مع بعض المفكرين العرب بقوله: «أنا شخصياً متمسك بالخصوصية وبالقومية، لكني أيضاً أتمسك بالعالمية وبالانسانية. فواقع أي مجتمع مهما كان لا بد أن يحمل قدراً من العام بقدر ما فيه من الخاص... فإذا استطعت أن آخذ ما هو

---

(٤٠) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٢٢ - ٢٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٥. وفي الهامش يشير الجابري إلى محاولة التصحيح الجارية، حتى ضمن ذلك الاتجاه ذاته بالقول: «لا بد من الاشارة هنا إلى أطروحات سمير أمين وهي وحدها التي تستحق المناقشة بين كتابات الماركسيين العرب... فإن اختراق سمير أمين لسياج هذه الماركسية الرسمية يعتبر شيئاً جديداً (لكن)... يبقى بعد ذلك تأكيد هذه الأطروحة من خلال عمل تحليلي ملموس يتناول الواقع التاريخي كما هو...». المصدر نفسه، ص ٤٥، هامش رقم (٣٣).

عام فيما هو انساني ـ بالمعنى العام للكلمة ـ وأعطيه مضامين تاريخية وزمنية أخرى من واقعي أنا، فقد نجحت أو على الأقل حققت خطوة. . .»[43].

ب ـ أما البعد الثاني لهذا التوجه، فيتمثل في القسم الأكبر من الكتاب، الذي يتناول فيه المؤلف خصوصيات التاريخ المجتمعي ـ السياسي في وقائعها العينية ومحدداتها ومصطلحاتها الأصلية المستمدة منها (العقيدة ـ القبيلة ـ الغنيمة).

ولسنا هنا في مجال عرض أو نقد هذا الطرح. لكن الذي يهمنا فيه كونه يمثل واحدة من أبرز المحاولات العلمية ـ الفكرية لدراسة الحقيقة المجتمعية ـ التاريخية العربية في خصوصيتها، بمناهج ومقاربات من الفكر الانساني المعاصر في الوقت ذاته. وقد جرى تقييم أولي للكتاب من قبل عدد من المفكرين العرب في مواجهة مع المؤلف يمكن الرجوع إليه في مصادره[44].

ج ـ أما البعد الثالث، الذي هو الغاية من هذا البحث المنهجي، والتاريخي، فهو التوصل إلى استنتاجات ورؤية سياسية مؤسّسة بصلابة ومنهج علمي على واقع التاريخ والحاضر، بحيث يمكن الشروع على أساسها في مشروع عمل وبناء سياسي عربي للمستقبل.

ويمكن ايجاز هذا البعد في كتاب الجابري بالنقاط الثلاث الأساسية التي لخصها بقوله:

«أ ـ تحويل «القبيلة» في مجتمعنا إلى لاقبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي».

«ب ـ تحويل «الغنيمة» إلى اقتصاد ضريبة، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد انتاجي».

«ج ـ تحويل التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدّعي إمتلاك الحقيقة إلى مجرد رأي و «بالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي»[45].

وضمن هذا التوجه البحثي والفكري للكشف عن حقائق الخصوصية المجتمعية العربية في مختلف تجلياتها، نشير أيضاً إلى دراسة مسعود ضاهر: **المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة الصادرة في كتاب عام ١٩٨٦.**

وإذا كان الجابري قد تناول الامتداد التأسيسي التاريخي العربي بنظرة شمولية، فإن مسعود ضاهر قد عمد إلى دراسة التاريخ العربي الحديث في المشرق في ضوء خصوصية وآليات البادية ـ القبيلة ومدى تأثيرها في التكوينات السياسية العربية المعاصرة، بنهج امبريقي ـ توثيقي محدد زماناً ومكاناً، إلاّ أنه يعكس التوجه العام ذاته في التحرر من القوالب

---

(٤٣) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٥٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٧ ـ ٣٦٠، و**المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٠ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٠).

(٤٥) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٧٤.

الخارجية الجاهزة نهجاً وبحثاً وفكراً. ورغم أن بحث ضاهر في الدولة المشرقية وجذورها القبلية، قد بقي متأثراً في خطابه العام بالفرضية السائدة ـ ماركسياً ـ قبل تفكك الاتحاد السوفياتي بشأن «اشتداد الصراع بين نمطين عالميين للانتاج: نمط انتاج رأسمالي ونمط انتاج اشتراكي... في ظروف الأزمة العامة للرأسمالية العالمية»[٤٦] ـ وذلك قبل أن تكشف وقائع الأحداث الدامغة أن الأزمة في حقيقة الأمر كانت في الاشتراكية الأممية أكثر مما هي في الرأسمالية العالمية رغم مشكلاتها ـ فإن بحثه، مع ذلك، يمثّل تحوّلاً في الدراسات المجتمعية العربية بعودته إلى النهج الخلدوني ورصده في جوانب الظاهرة البدوية ـ القبلية: «ما له علاقة محددة بتحوُّل العصبية القبلية إلى دولة، أي مساهمة العصبيات القبلية مباشرة في ولادة كيانات التجزئة في المشرق العربي»[٤٧]، وذلك بما يتخطى المقولة الاقطاعية الأوروبية أو النمطية الآسيوية العامة وتصنيفاتها التعميمية والتبسيطية المخلّة.

وليس من الضروري مشاركة الباحث في استنتاجاته، إلا أن المهم هو تأصيل مثل هذا التوجه العام في البحث، وقد رصدنا هذه الأمثلة والحالات البحثية من مختلف مواقعها وأنواعها وأشخاصها للتدليل على أن تياراً جديداً في الفكر العربي على وشك أن يتحول إلى حركة عامة للكشف عن حقيقة الذات المجتمعية العربية في واقعها العيني تمهيداً لاستخلاص الاستنتاجات السياسية الملائمة منها، بما يؤدي ـ وهذا ما نأمله ـ إلى فتح الطريق المسدود أمام الفكر السياسي العربي، والعمل السياسي العربي لتحقيق نتائج أفضل من معطيات الوضع الراهن. ولعل الدعوات والجهود المتزايدة الرامية إلى تأسيس «علم اجتماع عربي» تمثل تعبيراً منهجياً عن هذه الحاجة وهذا التوجه[٤٨].

أما المقولة الاقطاعية في التاريخ الاسلامي: «فدعونا ندفنها ـ حسب تعبير اندرسون ـ بالشكل اللائق الذي تستحق»!

* * *

واستخلاصاً لأساسيات هذا البحث، بما يؤكد النقض الحاسم لمقولة الاقطاع في التاريخ الاسلامي، نضع الجدول المقارن التالي بين نظام الاقطاع الفيودالي الأوروبي، ونظام الاستغلال الضريبي ـ البيروقراطي ـ العسكري للأرض في المجتمعات الاسلامية التاريخية، بما يوضح الفروق الأساسية بين النظامين من حيث الخصائص والسمات الجوهرية، ومن حيث الأسباب والنتائج، ومن حيث الوظيفة التاريخية بعامة.

---

(٤٦) مسعود ضاهر، المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة، الدراسات التاريخية (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٦)، ص ١١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٨) انظر مثلاً كتاب: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، الذي شارك فيه حوالى ٢٠ باحثاً ومفكراً عربياً وأصدره مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام ١٩٨٦. وبين عدة دراسات متميزة في الكتاب تبرز دراسة خلدون حسن النقيب الموسومة: «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية» (ص ٢١٧ ـ ٢٦٤) مثالاً بارزاً على هذا التوجه «الجديد للكشف عن آليات الخصوصية المجتمعية العربية، ولفتح الطريق، بالتالي، أمام رؤية سياسية عربية مختلفة.

ومعظم هذه المقارنات التمييزية ورد، بشكل أو بآخر، في شهادات الدارسين التي ذكرت في سياق البحث أو في أبحاثهم المرجعية في الموضوع.

وستشمل المقارنة الأخيرة في الجدول التالي منطلق الفصل السابع في دراستنا هذه بشأن غياب «التنمية» الاقطاعية في التاريخ العربي، وفرضية مجيء «التنمية» القطرية للتعويض عنها[٤٩].

ونثبت في ما يلي الجدول المقارن المذكور أعلاه، المتعلق بنظامي الإقطاع الفيودالي الأوروبي والاستغلال الضريبي ـ البيروقراطي ـ العسكري للأرض في التاريخ الاسلامي المعروف بـ «الاقطاع».

ملحق
جدول مقارن

(بالفروق الأساسية بين النظامين من حيث الخصائص الجوهرية والأسباب والنتائج، والوظيفة التاريخية)

نظام الاقطاع الفيودالي الأوروبي	الاستغلال الضريبي ـ البيروقراطي ـ العسكري للأرض في التاريخ الاسلامي (المسمّى اقطاعاً)
١ ـ نشأ استجابة تطوُّرية من ناحية لتخطّي نظام الرق والمشاعية والروابط القرابية، وجاء من ناحية أخرى كحلّ اجتماعي ـ سياسي لظاهرة تمزّق الامبراطورية الرومانية بتقديمه وحدات حماية وانتماء بديلة لرعايا الامبراطورية بعد انحلالها وغياب السلطة المركزية. أي انه كان حلاً طبيعياً، تطورياً وانتاجياً في السياق العام لتاريخ مجتمعاته.	نشأ كإجراء ومخرج إداري بيروقراطي لمواجهة أزمة نقص السيولة في خزانة الدولة المركزية بتخصيص «ايرادات اقطاع» للقادة العسكريين، ولم يأت كتطور في العلاقات الانتاجية بل كان ارتداداً عن المرحلة التجارية المزدهرة، كما مثّل تعبيراً عن اشتداد مركزية السلطة على الأرض الزراعية فلم يمثّل نظاماً تطورياً انتاجياً طبيعياً، بل نظاماً مفروضاً من فوق (يشبه سيطرة العسكر ـ حديثاً ـ على مؤسسات القطاع العام وعلى العملية الانتاجية بعامة) فضلاً عن كونه استقدم من الخارج من قبل البويهيين ثم السلاجقة.

(يتبع)

(٤٩) المبحث الثاني هو بعنوان: «الدولة القطرية مرحلة اقطاعية مؤجلة في عصر الرأسمالية العالمية والسيادة الدولية».

تابع

نظام الاقطاع الفيودالي الأوروبي	الاستغلال الضريبي ـ البيروقراطي ـ العسكري للأرض في التاريخ الاسلامي (المسمّى اقطاعاً)
٢ ـ قام على أساس تعاقدي قانوني بين الملك والسادة الاقطاعيين، وبين هؤلاء وأفصالهم وفرسانهم بحيث أكّد نظرية الحقوق والواجبات المتبادلة ـ بغضّ النظر عن تساويها ـ بما يتخطى العلاقات الشخصية والقرابية، والقرارات السياسية الفردية ذات الطابع الاعتباطي، وقد أفسح التطور التاريخي بذلك المجال لبروز نظرية «العقد الاجتماعي» في الدولة القومية الديمقراطية الحديثة، والتسليم بأن الدولة تخضع للقانون كما يخضع الفرد.	قام نتيجة مقررات سلطوية فردية مباشرة من السلطات بمنح قطع الأرض لقادة العسكر بشكل مؤقت، ودون حقوق توريث، مع الاحتفاظ بحق السلطان في فسخ الهبة متى أراد وتحويلها إلى أفراد آخرين. فكان تبدل الضياع قاعدة فيه بعكس الفيودالية. كما لم ينشأ بين القادة وتابعيهم علاقات منظمة ثابتة، وظل الجميع مرتبطين فقط بعلاقة الولاء المطلق للسلطان وحده في قمة السلطة وفي مركز الدولة، دون هرمية تنظيمية مقننة.
٣ ـ أصبحت «الملكية الخاصة» للأرض حقاً قانونياً ثابتاً مما ضَمِن حقوق الأفراد في ممتلكاتهم أياً كان نوعها وفتح المجال لحق تملك واستثمار «رأس المال» في المرحلة التاريخية التالية دون تدخل ومصادرات من الدولة. وبذلك تأصلت «الحرية الاقتصادية».	لم يتم الاعتراف بالملكية الخاصة للأرض وظلت الأرض (ميرية): ملكاً مطلقاً للسلطان والدولة لا يحق توريثها، ويمكن مصادرتها بقرار اداري (غير قانوني) مما لم يسمح بتراكم فائض مضمون يمكن أن يتحول إلى رأسمال حر ومكفول قانونياً في مراحل تالية، بل كان تدهور البرجوازية التجارية إحدى نتائجه الملموسة.
٤ ـ رسّخت الاستقلالية النسبية المشروعة للكيانات الاقطاعية المتعددة شرعية التعددية الاجتماعية ـ السياسية في المجتمعات الأوروبية، حيث مثلت «الاقطاعيات» مراكز سلطة محلية ومراكز انتاج مستقلة. وأتاح هذا الوضع التعددي للرعايا فرصاً أفضل للاعتراض والثورة ضد السلطات المحلية التي لم تكن تملك القدرة القمعية للدولة المطلقة.وقد انسحبت تلك الاستقلالية النسبية على المدن الأوروبية عندما تنامت، الأمر الذي وفّر لها كياناً بلدياً وحقوقياً متميزاً عن المركز السياسي، وأدى إلى تعزيز مركز المجتمع المدني حيال الدولة.	إن توزيع الأراضي الزراعية بـ «القطاعي» لم يصاحبه تبلور كيانات ادارية وقضائية شبه مستقلة في الأراضي المقتطعة التي لم تكن سوى وحدات زراعية فحسب دون أدنى سلطة ذاتية في الادارة أو القضاء، حيث ظل الرعايا خاضعين مباشرة للسلطة المركزية ومحاكمها، إلا في ما يتعلق بطريقة استحصال ضريبة الأرض وناتجها الزراعي. ولم يكن اعتراض الرعايا ممكناً إلا بمواجهة الدولة ككل. وبالنسبة إلى المدن الاسلامية ـ فعدا فترات متقطعة عندما كانت تضعف السلطة المركزية ـ بقيت هي الأخرى محكومة مركزياً دون استقلالية حقوقية تذكر (لها أو لمجتمعها الأهلي).

(يتبع)

تابع

نظام الاقطاع الفيودالي الأوروبي	الاستغلال الضريبي ـ البيروقراطي ـ العسكري للأرض في التاريخ الاسلامي (المسمى اقطاعاً)
٥ ـ استقر كل سيد اقطاعي في اقطاعيته وأشرف على انتاجها الزراعي إنماءً لثروته، وبنى فيها القلاع والقصور ومنشآت الري، كما ارتبط الفلاحون بالأرض ارتباطاً وثيقاً، ولم يتح لهم مجال تركها، لارتباطهم المباشر بسادتهم، فأعطوا الأرض كل كدّهم، ونتيجة لذلك ازدادت انتاجية الأرض الزراعية، وتكوّنت الفوائض، وعمرت الوحدات الاقطاعية التي كانت متجاورة متلاصقة ومتواصلة، الأمر الذي أدى إلى تنامي شبكة من البنى التحتية المتداخلة في المجتمعات الأوروبية مهّد لحركات توحيدها.	حيث كانَ القادة الاقطاعيون من الغرباء عن الأرض العربية، وكانوا بدواً رعويين لا صلة لهم بالزراعة وتقاليدها، وكانوا مُلّاكاً موقتين للأرض، فقد أقاموا بعيداً عنها في المدن وفرضوا عليها أعلى الضرائب الممكنة، كما لم يرتبطوا بالفلاحين. . الأمر الذي أدى إلى تدهور الانتاج الزراعي، وتخريب منشآت الري، وتفريغ القرى من السكان، وعودة «التصحر» إلى كثير من المناطق. وفضلاً عن ذلك لم تكن الاقطاعيات متصلة متجاورة ـ كما كانت في أوروبا ـ وكانت تتداولها الأيدي دون ثبات مما أدى إلى جعلها مساحات فراغية فاصلة بدل كونها وحدات عمرانية واصلة. (وذلك ما سيتم بيانه تفصيلاً في الفصل السابع).

الفصل السابع

الدولة القطرية مرحلة إقطاعية مؤجلة في عصر الرأسمالية العالمية والسيادة الدولية(*)

الفوارق الأساسية، في الخصائص الجوهرية، وفي الأسباب والنتائج، بين النظام الاقطاعي (الفيودالي) في أوروبا الغربية، وبين نظام الاستغلال الضريبي ـ البيروقراطي ـ العسكري للأرض في العالم الاسلامي الوسيط ـ المسمّى اقطاعاً ـ فوارق شاسعة وحاسمة (لخصناها في جدول مقارن ملحق بالفصل السادس من هذه الدراسة بما ينقض المقولة الاقطاعية في التاريخ العربي أصلاً)(1). إلاّ أن ثمة فارقاً أساسياً وحاسماً من حيث الوظيفة التاريخية، والنتيجة المجتمعية السياسية لكل منهما يستحق المزيد من البحث والتوضيح المقارن لارتباطه الوثيق بموضوعة دراستنا هذه. وهي تحديداً ظاهرة: افتقاد السياق التاريخي في المجتمعات العربية ـ ما قبل العصر الحديث ـ لمرحلة «التنمية» الاقطاعية في المقاطعات والمحلات والمناطق الاقليمية داخلها، وفي ما بينها ـ وهي «التنمية» التي تحققت للمجتمعات الأوروبية ولليابان في العصر الفيودالي الوسيط فمهّدت موضوعياً وديالكتيكياً لوحدتها القومية، وكذلك لتطورها نحو الرأسمالية ـ فقد خرجت المجتمعات العربية تباعاً من إطار الامبراطورية العثمانية، ودخلت بدرجة أو بأخرى إلى ما عرف بعصر «النهضة الحديثة»، دون أن تكون قد مرت تاريخياً بمرحلة «تنمية اقطاعية» مماثلة، بل تعرّضت على العكس من ذلك لعملية «تفريغ» في ظل النظام المزعوم اقطاعاً، الأمر الذي كان له أبلغ الأثر في اخفاق محاولات التوحيد القومي في ما بينها، وكذلك في عرقلة نشوء أية رأسمالية وطنية مستقلة بها (عدا الامتداد الرأسمالي الغربي إليها كأطراف تابعة للمركز). وذلك ما يدفع كاتب هذا البحث إلى الافتراض أن ظاهرة ومرحلة «الدولة القطرية» في مجتمعات الوطن العربي، واستمرارها كل هذا الوقت، هي بمثابة ظاهرة ومرحلة اقطاعية متأخرة ومؤجلة تاريخياً جاءت لتعوض عن افتقاد هذه المجتمعات للتنمية الاقطاعية التاريخية بـ «تنمية قطرية» تتناسب مع ظروف

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٨ (شباط/ فبراير ١٩٩٣)، ص ٤ ـ ٢١.

(1) انظر الجدول المقارن ضمن الفصل السادس من هذا الكتاب.

العصر الحديث، عصر الرأسمالية العالمية والسيادات الدولية المطلقة (بانتظار تحولها ـ جدلياً ـ إلى حركة وحدة قومية حسب منطق هذا العصر ذاته ومتطلباته أيضاً، وليس حسب أية قوانين وقوالب لنماذج وحدوية قومية سابقة لدى أمم أخرى).

فعندما تفككت وانهارت الامبراطورية الرومانية بأوروبا في القرن التاسع الميلادي والسلطة الامبراطورية المركزية في اليابان في القرن الثاني عشر، خلفتهما كيانات اقطاعية متعددة لا يصغر بعضها عن بعض «الدول» القطرية العربية الحالية، إن لم يكبرها. غير أن الظروف الدولية العامة في ذلك العصر، أو بالأحرى غيابها ـ إن جاز اعتبارها ظروفاً دولية بالمعنى الذي نفهمه من ذلك ـ لم تكن تتطلب أو تفرض تحوّل الكيان الاقطاعي إلى كيان «دولة»، كما فرضت الاعتبارات الدولية الحديثة والمعاصرة تحول «الكيانات» القطرية العربية بعد خروجها من المرحلة العثمانية أو الاستعمارية الأوروبية إلى «دول» ـ أياً كان حجمها ومقوماتها ـ سواء كان ذلك بدافع ذاتي في تلك الكيانات أو بدافع دولي خارجي، أو بالاثنين معاً. والواقع ان العالم الحديث عالم «الأمم المتحدة» لا يمكن أن يتقبل ويستوعب على الساحة الدولية أي «كيان» منفصل قائم بذاته ـ مهما صغر حجمه ـ إلا باعتباره «دولة» لها حدودها وعلمها ونشيدها وجنسيتها وسيادتها، وإلاّ بقيت «منطقة مفرغة» قابلة لاجتياح الدول الأخرى. وهكذا، فإن «استقلال» معظم الكيانات و «الدول» القطرية العربية في العصر الحديث ـ من هذا المنظور ـ هو تحصيل حاصل، بانهيار الامبراطورية العثمانية أو بانتهاء الحقبة الاستعمارية، وليس بالضرورة نتيجة نمو طبيعي وحقيقي لكيان «الدولة» واستحقاق بالمعنى المتعارف لاستقلال الدولة القومية، كما بدأت في الظهور بأوروبا قبل بضعة قرون. هكذا ظهرت بعض «الدول» العربية كغيرها من دول العالم الثالث على الصعيد الدولي كأشكال «قانونية» أكثر من كونها وقائع وحقائق مكتملة اجتماعياً وسياسياً من الناحية التطبيقية empirical بعكس الدول الغربية والشرقية الكلاسيكية التي تنامت ككيانات واقعية أولاً(٢).

غير أن امكانية النظر والتنظير للظاهرة والمرحلة «القطرية» العربية في العصر الحديث، من هذا المنظور الذي نطرحه، كمرحلة تنمية اقطاعية متأخرة ومؤجلة، ظلت تحجبها وتكبتها الادعاءات الماركسية التقليدية المتواترة والضاغطة على المناخ الفكري النظري العربي ـ حتى وقت قريب ـ والتي تزعم، وما زال البعض واقعاً تحت تأثيرها، أن البلدان العربية قد مرّت فعلاً بمرحلة اقطاعية حسب تسلسل المراحل التاريخية في النظرية الماركسية، أو بغير تسلسلها، وأنه لم يبق عليها الآن غير حرق المرحلة الرأسمالية أو تفاديها بطريق التطور «اللا ـ رأسمالي» للوصول إلى الاشتراكية، هذا مع اضطراب بيّن في طرح مسألة الوحدة العربية من المنظور الماركسي قبولاً أو رفضاً.

وكان لا بد من نقض هذا التصور المضلل والمعاكس للحقيقة العلمية التاريخية،

---

(٢) نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة (بيروت: دار الساقي، [د. ت.])، ص ٢٩.

بالرجوع إلى شهادات الباحثين والمفكرين العرب والأجانب الذين أخذ الوعي يتزايد لديهم في الأونة الأخيرة بخطأ هذه المقولة وبضرورة البحث بالتالي عن «الخصوصية» المجتمعية التاريخية العربية ضمن الأطر المرنة للقوانين التاريخية والانسانية «العامة» في ميادين العلوم الاجتماعية دون تقيد دوغمائي بالقوالب المستعارة الجاهزة (كما تبين في المبحث الأول).

ومن منظورنا هذا، يمكن اعتبار ظاهرة «التجزئة» العربية ـ متمثلة في الكيانات القطرية ـ ظاهرة تاريخية طبيعية تتطلبها خصوصية التطور التاريخي المرحلي للمجتمعات العربية، باعتبارها مرحلة لا بد منها لتحقيق «التنمية» الداخلية في هذه المجتمعات، بما يملأ الفراغات البنيوية والفجوات العمرانية والحضرية الموجودة في داخلها وفي ما بينها، وبما يؤدي في النهاية إلى «تواصلها» في شبكة حية من العلاقات المترابطة ضمن نسيج موحّد يولّد خميرة المجتمع القومي وقاعدته الموضوعية في نهاية المطاف. وبتفسير كهذا، يمكن أن نتجاوز الفرضيات المكرورة المستهلكة بشأن «التجزئة» العربية باعتبارها مجرد «مؤامرة استعمارية»، أو «خلافاً» بين الحكام، أو عَرَضاً من أعراض «الشقاق» السرمدي في الطبيعة العربية؛ وذلك بما يؤدي أيضاً إلى تجاوز نظرتنا للتجزئة كمجرد «نقيض لغوي» ضبابي للوحدة ـ حسب تعبير محمد عابد الجابري[3] ـ ويقرّبنا بالتالي من «طرح مسألة الدولة في الوطن العربي قديماً وحديثاً: كيف تشكّلت، وكيف تعيد تشكيل نفسها، وما هي مقومات وجودها... وما دورها الاجتماعي... وذلك لأنه من دون نظرية الدولة العربية الواقعية الفعلية، الدولة العربية القطرية باختلاف أشكالها، لا يمكن وضع نظرية عملية في الوحدة العربية»[4].

وما نحاوله في هذه الدراسة هو تقديم مشروع نظرية في ظاهرة الدولة القطرية باختلاف نظمها وأشكالها مع ربطها جدلياً بالامكانات المستقبلية لحركة الوحدة.

وسواء اتفق معنا الجميع على نقض مقولة الاقطاع في التاريخ العربي، أو بقي البعض مصرّاً على «مصداقية وجوده تاريخياً»، وعلى وجود «الكثير من خصائص الاقطاع الأوروبي الفيودالي» في ما عرف بالاقطاع العسكري الاسلامي[5]؛ فإن ثمة حقيقة تاريخية أساسية يسلّم بها جميع المؤرخين والباحثين، وهي أنه بقدر ما أدّى الاقطاع الفيودالي الأوروبي والياباني إلى «تنمية» المجتمع وتقدم اقتصاده وزيادة فوائضه وترسيخ عمرانه وتقوية التواصل الحضري بين أجزائه، فإن نظام استغلال الأرض في المجتمع العربي، المعروف بالإقطاع العسكري، قد أدّى بالمقابل إلى تفريغ المجتمع العربي وتدمير اقتصاده وتخريب عمرانه وتحطيم بناه، وبالتالي زيادة التباعد بين أجزائه، فكان من الطبيعي والحالة هذه أن تؤدي الفيودالية إلى ما أدّت إليه

---

(٣) محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٩٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٥) محمود اسماعيل، «الاقطاع في العالم الاسلامي بين الجدل النظري والواقع التاريخي»، **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت)، الحولية ١١، الرسالة ٦٩ (١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، ص ٩ ـ ١٠.

من وحدة قومية وتحوّل رأسمالي في أوروبا واليابان، وأن يؤدي الاستغلال العسكري للأرض إلى ترسيخ التجزئة والتباعد بين المجتمعات العربية، وهي التجزئة التي أوجدتها أصلاً الفواصل والحواجز الصحراوية الشاسعة الممتدة بين المراكز الحضرية، ثم رسّخها ذلك النوع من «الاقطاع»، وانبثقت منها موضوعياً بالتالي معظم الكيانات القطرية في الوطن العربي، وما زالت الحاجة قائمة إلى سد فجواتها وملء فراغاتها التجزيئية التي تتخلل المجال القومي وتحول دون تحوّله إلى فضاء موحّد، متصل الحلقات.

أولاً: الفيودالية الأوروبية من التجزئة إلى الوحدة

ففي أوروبا الغربية أدى النظام الاقطاعي على المدى التاريخي، وقياساً بالفترة التي سبقته إلى «تقدم لا جدال فيه» كما يقرر جوزيف شترايـر في كتابه **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، حيث: «كان هذا التقدم قوياً وواضحاً، بحيث استتبع نهوضاً بارزاً جداً للنشاطات في القسم الأكبر من أوروبا الغربية: ازدياد الانتاج الزراعي والمبادلات التجارية الكبيرة، ونمو السكان، وانبعاث الاهتمام ازاء الدين والسياسة»[6].

ولكن كيف تبلور وتحدّد هذا «التقدم»، وما هي ملامحه؟ حوالى العام ١٠٠٠ للميلاد: «كان من الصعب أن يكتشف في جميع أنحاء القارة الأوروبية أي شيء يشبه دولة، باستثناء الامبراطورية البيزنطية»[7] ـ التي كانت تقع على أي حال في أقصى الطرف الشرقي من القارة. فقد كانت: «عملية التجزؤ متقدمة جداً. . . (وكان) هذا التجزؤ للسلطة السياسية هو أحد وجوه النظام الاقطاعي الأولي»[8]. وفي صورة لا تختلف كثيراً عن نوعية العلاقة بين الكيانات القطرية العربية، نجد هذا الوصف التاريخي للكيانات الاقطاعية في ما سيصبح أبرز مثال للوحدة المركزية في أوروبا: «استمرت فرنسا في القرن الثاني عشر مقسمة إلى اقطاعات واسعة، كل منها في قبضة أسرة معروفة أو بيت شهير، ولكل اقطاع منها قوانينه وعاداته، بل إن أكثر من خمسين من كُبار الأمراء سكوا النقود الخاصة بهم، في حين بلغت اللغات واللهجات الرئيسية المستعملة في فرنسا عشراً»[9].

هكذا بدأ النظام الاقطاعي ـ في شكله الأولي ـ تعبيراً عن حالة تجزئة. والاقطاعية تبدأ: «بالضرورة بعرقلة بناء الدولة» لكنها: «تقدم أحياناً في خاتمة المطاف القاعدة لهذا البناء»[10].

فما الذي يجعل الاقطاعية تتحوّل ـ جدلياً ـ من حالة تجزئة إلى عملية تمهيد واعداد للوحدة، بخلقها قاعدة بناء الدولة الواحدة؟

---

(٦) جوزيف شترايـر، **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٩) سعيد عبد الفتاح عاشور، **أوروبا العصور الوسطى**، ط ١٠ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٩٣.

(١٠) شترايـر، المصدر نفسه، ص ١٨.

في حالة أوروبـا، نجد أن الاقـطاعية قـد وفّرت بـداية لجـماعاتهـا السكانيـة الاستقرار الحضري الدائم: «في نهاية حقبة طويلة من عمليات النزوح والغزوات والاجتياحات»[11].

ولهـذا الاستقرار الحضري الـدائم (الذي لم تنعم بـه مجتمعات عـربية عـديـدة معـظم عصور تاريخها)[12] نتائجه السياسية، بالغة الأثر، بـالنسبة إلى تـوحيد المجتمـع وبناء الـدولة. ففي أوروبا ـ بعد أن توقفت الاجتياحات القبلية المتتالية ـ تجذّرت في أماكن محددة: «عائلات النبلاء الكبيرة بدلاً من أن تهيم بحثاً عن سلطة أو للنهب والاغتصاب (كما ظلت تفعـل العشائـر العربيـة والسلجوقية والمغولية والمملوكية. . . الخ)، ولم يعد ممكناً لكونت من البلاد الرينانيـة، أن يصبح سيـداً لفرنسا الغربية كما فعل جد «آل كابيت». ولا أن يستـطيع زعيم فيكنـغ أن يستملك مقاطعـة فرنسيـة كما فعـل «روللون» في النورماني (وكما ظل يفعله زعماء الترك والمغول والبدو في البلاد العربيـة). هذا التعـزز للاستقرار السياسي (في أوروبا) قد أنشأ أحد العوامل الأساسية لبناء الدولة: الديمومـة في الزمـان والمكان. إن مجرد واقع الديمومة قد أتاح لممالك معينة وبعض الإمارات اكتساب المتانة والصلابة (وهي ديمومة لم تتمتع بها الدويلات والسلطنـات المتعاقبـة في التاريـخ الاسلامي بتـأثير الاجتيـاحات الـرعويـة والقبلية المتكررة من داخل المنطقة العربية وخارجها)»[13]. إن بعض أنمـاط السكان المحتلين لأرض معينـة قد بقوا طوال قرون في التجمع السياسي نفسه. . . وكان حكام الممالك والامارات (الأوروبية) التي استمـرت يرون أنه كان ـ في وقت معاً ـ ممكناً ومأمولاً إقامة مؤسسـات دائمة. ولـو كان ذلـك فقط لأجل دوافـع انسانيـة. . . وهكذا فمنذ أن وجدت وحدة سياسية تتمتع ببعض الاستقرار وببعض الاستمـرارية، كـان يمكن أن ينتظر منهـا أن تسعى لانشاء مؤسسات قضائية صـالحة لتعـزيز الأمن الـداخلي، ومؤسسـات ماليـة مخصصة لجبـاية الأمـوال الضرورية للدفاع الخارجي. . . وأخيراً فإن السيد الاقطاعي، تماماً مثل رؤساء آخرين، كان له كل المصلحة في تحسين طرائق حكمه إذا كان يريد الاغتنـاء وضمان أمنـه، وكذلـك أمن ورثته. لـذلك فـإن السادة الاقـطاعيين الأكثر فعالية، في مناطق معينة، وبصورة خاصة في شمالي فرنسا، قد اتخذوا التدابير الأولى التي أدت إلى تشييد الدولة»[14].

ورغم كون الاقطاعية تجزئة سياسية بمقياس الامتـداد الجغرافي الأوسـع، فإنها مثلت في الوقت ذاته عمليات توحيد للأجـزاء الأصغر منهـا في تدرّج تـاريخي طويـل الأمد، يتمثـل في انضمام الوحدة الأصغر منها إلى الوحدة الأكبر منها، أو اجتماع الوحدات الصغيرة ضمن وحدة أوسع. . . وهكذا: «فبفضـل الاقطاعيـة تم التخلي عن الابقـاء حية وحـدات سياسيـة غير قـابلة للحياة، وبـذلك نشـأ جو أصلح لـلاختبار السيـاسي. إن وحدة الحكـومة الاقـطاعية كـانت تشمل بصـورة جيدة وحـدة

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٢) كـلّ ما بين هلالـين (. . .) في هذا النص هـو من وضع كـاتب هذا البحث بهـدف المقارنـة بين الخصوصية الأوروبية والخصوصية العربية.

(١٣) والـواقـع ان «الـدورة الخلدونيـة» في النشـوء والسقـوط المتتابـع لـ «الـدول» في التـاريـخ العـربي والاسلامي مستمدة أسـاساً من واقـع الموجـات المتتابعـة لتلك الاجتياحـات الرعـوية التي لم يـأت أخطرهـا من الصحارى العربية ـ كما قد يتبادر إلى الذهن ـ وإنما من عمق صحـارى آسيا الـوسطى (السـلاجقة ـ المغـول ـ العثمانيون. . . الخ).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٢.

اجتماعية ـ اقتصادية فعلية»[١٥]، (وذلك ما لم يتحقق للأقطار العربية المتباعدة عضوياً في الإطار العثماني).

وهذا ملحظ علينا ابقاؤه في الذهن، لأننا سنطبقه بعد قليل على الدولة القطرية العربية، حيث سيكون لها دور مماثل لدور الوحدة الاقطاعية في هذا الصدد، فهي (أي الدولة القطرية) وإن كانت تمثل «تجزئة» على الصعيد القومي فإنها تمثّل عملية «توحيد» تدريجي على الصعيد المحلي والمقاطعي بمقياس التجزؤ الفعلي الذي كان قائماً قبلها على مستوى «الولايات» مع باشويات وإيالات وسناجق، ضمن الاطار الفضفاض للامبراطورية العثمانية التي كانت في واقع الأمر بناء سلطوياً فوقياً أكثر من كونها دولة موحدة بالمعنى العضوي للدولة. وبناء على هذه الحقيقة التاريخية، فإن كثيراً من الكيانات القطرية العربية جاءت «توحيداً» في واقع الأمر لولايات ومقاطعات كانت متفرقة أصلاً ـ من الناحية الفعلية ـ سواء داخل الاطار العثماني أو خارجه.

فالعراق ـ مثلاً ـ كان «توحيداً» لولايات عدة، وكذلك كانت سوريا. وينطبق ذلك أيضاً على السعودية وليبيا حيث تمثلان «توحيداً» لمقاطعات عدة لم تكن موحدة قبلاً. ودولة الامارات، على صغرها، تمثّل توحيداً لسبع امارات. واليمن الجنوبية، التي كان وجودها تجزئة لليمن الكبير، جاءت في بداية تكوينها «توحيداً» لسلطنات وامارات عدة.

وبالنسبة إلى الاقطاع في أوروبا، فإنه من المهم في ضوء ما تقدم تبين مجموعة الوظائف التاريخية ـ المجتمعية ـ السياسية الحيوية التي كانت تؤديها العملية الاقطاعية على المدى الطويل في وقت واحد:

١ ـ تثبيت الاستقرار الحضري ـ العمراني ـ الزراعي في الوحدات الاقطاعية مع وقف الاجتياحات والغزوات التي كان تتابعها يحول دون نشوء المجتمعات المستقرة ومؤسساتها السياسية الدائمة.

٢ ـ تذويب الانتماءات العائلية والقبلية في ولاء أوسع للمجتمع الاقطاعي وسيده وقانونه.

٣ ـ تنمية مقومات مجتمع مدني ومؤسسات حكومة، وبالتالي نواة دولة ذات ديمومة واستمرار على قاعدة ذلك الاستقرار ومنجزاته (أي ان الدولة في أوروبا ثبتت ولم تتعرض للدورة الخلدونية في التتابع السريع لقيام الدول وانحلالها بفعل الاجتياحات البدوية المتلاحقة).

٤ ـ التفاعل والتواصل والتكامل، بعد تزايد ذلك النمو، مع الوحدات الأخرى المجاورة في نسيج متقارب مشترك من العلاقات العضوية المؤدية إلى خلق مجتمع موحد أوسع.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

إن هذه العمليات الأربع المتداخلة تمثّل في تقديرنا ملخص العملية الاقطاعية في أوروبا الغربية عبر قرون. لذلك نجد أنه: «حين كانت هذه العملية تصل إلى نهايتها الطبيعية، كانت الجغرافيا السياسية لمملكة أو لإمارة تتغير تغيّراً جذرياً. وبدلاً من جزر صغيرة للسلطة هنا أو هناك، منفصلة تقريباً بعضها عن بعض، كانت تظهر كتلة مرصوصة من الأرض، حيث يمارس ملك أو أمير واحد السلطة العليا. وقد لزمت قرون للتوصل إلى هذه النتيجة»[16].

وعلينا أن ننظر في كافة الدلالات التي يوحي بها تعبير «كتلة مرصوصة من الأرض» كقاعدة للمجتمع السياسي الموحد. انها تلك الشبكة العضوية من الترابط والتكامل الحضري - الاقتصادي - البنيوي - المؤسساتي، الممتد والمتواصل على أرض واحدة بلا تقطع «ولقرون عدة».

ونحن لو أخذنا خارطة الأرض العربية - إلى يومنا هذا - ونظرنا إليها نظرة سريعة لوجدنا أنها لا تتوفر فيها - بعد - شروط وصفات «الكتلة المرصوصة من الأرض» بالمعنى أعلاه. . . فالصحارى ما زالت تباعد بين أقطارها دون مواصلات فعّالة، والعمران زراعياً أو غيره لم يغط بعد الفراغات الفاصلة بينها. ومختلف البنى التحتية الأساسية، وان تواجد بعضها قطرياً، فإنها لم تتواصل قومياً بعد، لذلك فليس من المبالغة القول إن الوطن العربي ما يزال بحاجة إلى «تنمية اقطاعية» بالمعنى الذي أشرنا إليه (عبر عملياتها الأربع)، وان الدولة القطرية - وحدها - بحكم طبيعتها وتكوينها وشبهها بالوحدات الاقطاعية السياسية الأوروبية، هي المرشّحة لتقوم بهذا الدور التحولي، وهي تقوم به فعلاً، لأن المجتمعات العربية القديمة لم تعرف - تاريخياً - ذلك النوع من الاقطاع التحضري - التنموي - التوحيدي الذي عرفته مجتمعات أوروبا الغربية، حيث لم تستطع أغلبية تلك المجتمعات العربية تحقيق أول الشروط، وهو شرط الاستقرار الحضري الدائم والثابت، وذلك بسبب كثرة الاجتياحات الرعوية القبلية التي لم تتوقف، وظلت تتعرض لها عبر تاريخها، سواء من البوادي العربية، أو - بدرجة أكبر وأقسى وأخطر - من بوادي السهوب الآسيوية (ترك المعتصم - البويهيون - السلاجقة - المغول والتتار - المماليك - العثمانيون).

وكان التصحران، الرعوي البشري والأرضي الطبيعي يتضافران سلبياً على ما يتحقق من استقرار وبناء حضري فيحيلانه زمناً بعد آخر إلى أرض موات أو بقع محصورة متباعدة من العمران، تفصل بينها مساحات شاسعة من الأرض الموات. بينما كان مبدأ Nulle terre sans seigneur (لا أرض دون سيد أو: لكل أرض سيدها) في نظام الاقطاع الأوروبي يضع تبعة ادارة وتنمية كل مساحة من الأرض على عاتق سيد بعينه ولا يعترف بوجود الأرض الموات التي كانت ظاهرة شائعة في المنطقة العربية.

وبلا ريب فإن طبيعة الأرض الأوروبية النهرية الخضراء، القابلة للاستزراع والمساعدة على الاستقرار، وكذلك موقع القارة الأوروبية الآمن نسبياً في طرف بعيد من العالم القديم

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

حيث تجنبت الكثير من الاجتياحات التي تعرّضت لها المنطقة العربية المتوسطة في موقعها والمخترقة في عمقها، كانا عاملين جغرافيين ساعدا أوروبا على تحقيق هذه التنمية الحضرية المتواصلة، بينما حرم غيابهما المنطقة العربية من تحقيق ذلك. فكانت لهذه الفروق آثارها السياسية البالغة التي ما زالت المنطقة العربية تدفع ثمنها في ظاهرة تخلخلها وتخلفها وتباعدها الحضري، وبالتالي في ظاهرة تجزئها القومي الناجمة عنها، وذلك ما سنسلط عليه مزيداً من الضوء في موضعه من سياق البحث.

ولم تصبح المنطقة العربية في واقع الأمر قابلة لمثل تلك التطورات التي مرّت بها أوروبا في العصور الوسطى، إلا مع متغيرات العصر الحديث، حيث أدى اختراع المدافع والأسلحة النارية الأخرى إلى وقف الاجتياحات البدوية والقبلية لمراكزها الحضرية، وانقلبت المعادلة لصالح القوى الحضرية التي أصبحت أقدر على التصدي عسكرياً لتلك الاجتياحات، وصارت في وضع اقتصادي وسياسي يمكّنها من دفع العناصر البدوية إلى الاستقرار والتحضّر، مع توسيع مناطق الاستزراع والعمران. كما ساعدت وسائل النقل والمواصلات والتفاعل في داخل الكيانات القطرية أولاً، ثم في ما بينها على الصعيد القومي. وقد خففت هذه العوامل كثيراً من وطأة الظروف الصحراوية والمناخية وآثارها الاجتماعية على أنماط التشكّل الاجتماعي والسياسي الحديث في الوطن العربي، وأخرجته من دوامة الدورة الخلدونية المزمنة في الصراع العقيم بين البداوة والحضارة. (ولكن يبقى استمرار التدخلات الخارجية المعرقلة في الوطن العربي مشكلة قائمة).

ثانياً: التجربة اليابانية

أما بالنسبة إلى دور التجربة الاقطاعية الفيودالية في النموذج التاريخي الياباني، فإن الوعي العلمي في مختلف الأبحاث والدراسات المتخصصة بشأن اليابان قد أخذ يتزايد في السنوات الأخيرة بمدى عمق الوظيفة التاريخية التي أدّاها النظام الاقطاعي هناك ـ بما يفترق عن أية تجربة شرقية أخرى ـ وذلك في التمهيد لثلاثة تطورات كبرى متداخلة ومتكاملة في التاريخ الياباني، وهي:

١ ـ التمهيد للوحدة القومية الحديثة: بتنمية المقاطعات (الاقطاعيات) وتواصلها، وربط ولاء السكان فيها بوحدات كيانية أكبر من المحلة والعشيرة، مع التحول المتدرج إلى المركزية بخلق بنى ونظم ادارية بيروقراطية وتنظيمات عسكرية مثّلت نواة مؤسسة الدولة الحديثة والهيكل الجنيني لجهازها البيروقراطي الموحّد (بمفهوم ماكس فيبر).

٢ ـ الدفع باتجاه تطوير حقيقي للاقتصاد الياباني نحو النمو المتزايد والسوق القومية المشتركة مما مهّد في نهاية المطاف لبدء المرحلة الرأسمالية في اليابان بعد انجاز التوحيد القومي وذلك بصورة غير مسبوقة في الشرق بعامة، وفي شرق آسيا بخاصة.

٣ ـ تحقيق درجة ملحوظة من العمران الحضري المتميّز بالتقدم التعليمي والتخصّص

المهني والحرفي، والازدهار التعليمي والثقافي العام بفضل تنافس الاقطاعيات اليابانية في ما بينها للبروز في المجال الياباني العام، وهو التقدم الذي جعل من اصلاحات عصر الميجي (النهضة) عملية تاريخية ممكنة وناجحة، حيث انطلقت تلك الاصلاحات من قاعدة قائمة بالفعل من التقدم التاريخي المنجز، ولم تضطر للبدء من نقطة الصفر كما حدث في محاولات اصلاحية شرقية أخرى.

يقول ادوين رايشور، الخبير الأمريكي المعروف في الدراسات اليابانية: «في حدود القرن الثاني عشر (للميلاد) كانت اليابان على أهبة الانطلاق نحو تميّز تاريخي أكبر عمّا جاورها من نظم في شرق آسيا. وكان ذلك يتمثّل في نشوء نظام اقطاعي (فيودالي) سوف يمر خلال القرون السبعة التالية بمراحل ذات تشابهات موازية ومماثلة بشكل ملفت للنظر للتجربة الفيودالية الأوروبية الغربية بين القرنين التاسع والخامس عشر»[(١٧)].

ويرى رايشور أن هذا التشابه لا يعود إلى تأثيرات متبادلة، وإنما إلى عناصر تكوينية متماثلة في المجتمعين ـ كلاً على انفراد ـ حيث استقرت المجموعات القبلية الجرمانية ـ وكذلك اليابانية ـ في الأرض الزراعية المحددة كاقطاعيات، وتخلت بالتدريج عن روابطها وغزواتها وترحلاتها القبلية لتتحضر وتستعيض عنها بصلات الارتباط بالأرض والولاء لسادة الاقطاعيات في ظل نظام من التعاقد القانوني المتنامي والقائم على الالتزام المتبادل، مع نمو اقتصادي عام ومتدرج في تكامله خلال فترة طويلة من السلم والاستقرار لم تقطعها الغزوات والاجتياحات الخارجية.

ويرى الباحث الفرنسي روبير غيلان من جانبه أن اليابانيين المعاصرين: «يكتشفون اليوم أن اليابان الاقطاعية، قبيل عهد الميجي، كانت أكثر قرباً لنا (= نحن الأوروبيين)، وأكثر شبهاً بتطورنا التاريخي، مما كان يعتقد سابقاً... ومنذ عهود الاقطاع كانت المواصلات بين أجزائها قائمة ونشطة جداً، وكانت الطرق كثيرة، ونظام البريد متطوراً وفعّالاً. وكانت البلاد تتمتع باقتصاد تقليدي قابل للتحديث، إذ كانت قد نشأت فيها منذ زمن سوق قومية موحّدة لعدد من السلع الرئيسية... كما كان نظامها النقدي والمصرفي قوياً ومتطوراً. ومن العوامل الأساسية أيضاً: كون نظام التعليم العام متطوراً جداً في العهد السابق لعهد الميجي (= ما قبل عصر النهضة) فقد اكتشفوا مؤخراً أنه في نهاية حقبة الاقطاع كان أكثر من أربعين في المئة من اليابانيين يجيدون القراءة والكتابة».

ويخلص روبير غيلان إلى القول: «حقاً كانت اليابان (= في بداية عصر الميجي) ما تزال اقطاعية، ولكنها كانت اقطاعية مركزية قوية التماسك، وهذا الوضع ساعد كثيراً على إقامة النظام الجديد في ظل الامبراطور الميجي، وتحويل الولاءات من الولاء للجماعة الاقطاعية إلى الولاء للأمة بسرعة وفاعلية. وعليه فيمكن القول الآن إن الامبراطور الميجي لم يخرج اليابان من النظام الاقطاعي التقليدي، لكنه جعلها فقط تجتاز النصف الأخير من طريق الخروج»[(١٨)].

وهذا يعني تحديداً، أن النظام الاقطاعي الياباني بلغ مرحلة من النضج التاريخي تجاوز

---

(١٧) Edwin O. Reischauer, *The Japanese Today: Change and Continuity* (Tokyo: Tuttle Co., 1988), p. 52.

(١٨) Robert Guillain, *Japon troisième grand* (Paris: Points, 1981), pp. 37-44.

بها ذاته - ديالكتيكياً - وتحول من نظام تقليدي مجزّأ إلى قاعدة انطلاق صالحة لبدء اصلاحات الميجي التحديثية والتوحيدية التي أنهت النظام الاقطاعي ذاته وتجاوزته نهائياً إلى مرحلة الوحدة القومية والانطلاق نحو التحديث والتصنيع والرأسمالية.

ويتساءل شارل عيساوي - من جهته - بعد تأمل وتحليل طويل في أسباب تقدم اليابان المتميز دون غيرها من أمم الشرق: «هل يمكن للمرء أن يحدد أسباباً أكثر عمومية لنجاح اليابان؟». ويجيب عن ذلك بالإجابة ذاتها: «أنا شخصياً أميل إلى اعطاء مزيد من الأهمية لحقيقة أن اليابان ربما كانت البلد الوحيد خارج أوروبا الذي شهد اقطاعاً حقيقياً، وأن الاقطاع - كما كان ماركس يرى بوضوح - هو الإعداد الجيد جداً للرأسمالية...»[١٩].

ومن الأهمية بمكان التنبّه إلى أن الاقطاع الياباني بعد أربعة قرون من بدايته المجزّأة قد نجح في التحوّل إلى اقطاع مركزي أخذت فيه الاقطاعيات الكبيرة القوية والفعّالة تضم تدريجاً الاقطاعيات الأصغر منها، والأقل نجاحاً وفاعلية، بحيث اقتربت اليابان منذ نهاية القرن السادس عشر - الذي كان أيضاً قرن بداية التحدّي الأوروبي لليابان - من مشروع واقعي، قائم على الأرض، للوحدة القومية التي سرّع بها من جانب آخر ذلك التحدي الأجنبي المتصاعد[٢٠].

والواقع ان بعض تلك الكيانات الاقطاعية المتوسعة في نظام الاقطاع المركزي قد بلغت حجم «الدول» المتوسطة في اليابان وضمّ بعضها ما يصل إلى عشر مقاطعات وتطلع حكامها العسكريون إلى التشبه بالملوك[٢١]. ويمكننا الجزم دون تردد أن بعض تلك «الكيانات الاقطاعية» في هذه المرحلة تجاوزت في حجمها وامتدادها بعض «الكيانات القطرية» الحالية في الوطن العربي، ولو أنها ظهرت في عصر الأمم المتحدة والتوازنات الدولية الراهنة، لكان بإمكانها أن تصبح «دولاً مستقلة» وتحتل مقعداً خاصاً بها في الهيئة الدولية!!

غير أن وقوع اليابان في طرف قصي منعزل عن العالم في ذلك الوقت، وعدم بلوغ الاستعمار الغربي في حينه مرحلة متقدمة من القدرة على الاختراق الكامل، هذا مع التماسك القومي المنسجم في تكوينه ومقوماته الذي تسنّى موضوعياً للأمة اليابانية... كل ذلك جعل التاريخ الياباني يأخذ منحى توحيدياً مختلفاً حاسماً. فقبل ظهور عصر الميجي بأكثر من قرنين ونصف كانت الكيانات اليابانية تنتظم في ما يشبه الوحدة السياسية المرنة بقيادة الحاكم العسكري الاقطاعي الأكبر توكوكاوا إياسو، عام ١٦٠٣م.

وإلى جانب ما ذكرناه من دور تحضيري وانمائي وتثقيفي لتلك الكيانات الاقطاعية اليابانية، فإن عناصرها العسكرية المعروفة بالساموراي (الذين يقابلون طبقة الفرسان في

---

(١٩) شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٩٦.

(٢٠) Reischauer, *The Japanese Today: Change and Continuity*, p. 64.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

الاقطاع الأوروبي) قد تحولوا في زمن السلم ـ بشكل يدعو إلى الدهشة ـ إلى معلمين ومدرسين يكسبون عيشهم من نشر التعليم بين سكان مقاطعاتهم، وهو دور يثير مقارنات مريرة مع الواقع والقدر التاريخي للأمة العربية التي كانت عناصرها العسكرية الحاكمة (المماليك) تحترف ـ في زمن السلم ـ السلب والنهب والتصارع في ما بينها على حساب النظام العام للمجتمع واستقراره وانتاجيته. وهي صورة يراها بجلاء كل من يعود إلى تاريخ الجبرتي، وغيره من المصادر التاريخية المعتمدة لتلك الفترة[٢٢].

وهذا الملحظ المقارن يقودنا في واقع الأمر إلى ضرورة تسليط الضوء كاملاً على طبيعة الواقع الجغرافي ـ التاريخي، والايكولوجي ـ الطوبوغرافي، للمجتمعات العربية التي لم تتمكن ـ موضوعياً ـ من الدخول في مرحلة تنمية اقطاعية حقيقية، ولا في أي شكل من أشكال النظام الاقطاعي المتعارف عليه، وذلك بعد تفكك السلطة المركزية لامبراطورية الخلافة الاسلامية.

ثالثاً: خصوصيات الجغرافيا العربية

تقع بعض الافتراضات الايديولوجية، والتعميمات الحداثية المستعارة من تاريخ حضارات أخرى، في خطر إغفال وتجاوز حقائق جغرافية علمية أولية وأساسية في غاية البساطة والوضوح. فالفرضية التي تصورت المنطقة العربية ـ مشرقاً ومغرباً ـ بمثابة ريف زراعي يسوده النظام الاقطاعي، قفزت في الواقع على حقائق عدة أولية عن الطبيعة الجغرافية والاقتصادية للوطن العربي، كي تدرجه في منظومة التصنيفات الخارجية التي تنقل عنها.

فمن الحقائق الأساسية التي ميّزت المنطقة العربية وما زالت تميزها كونها منطقة صحراوية ذات مناخ جاف، تغطي الصحراء ٩٠ بالمئة من مساحتها الاجمالية. فنحن «لو نظرنا إلى خارطة الوطن العربي الطبيعية لوجدنا فيها ظاهرة فريدة تتميّز بها عن كل منطقة من مناطق العالم الأخرى. هذه الظاهرة هي سيطرة الصحراء على الوطن من أقصاه إلى أقصاه، بحيث تشكل مساحته الكبرى»[٢٣].

ونتيجة لهذه الحقيقة الأساسية، تترتب حقيقة بدهية وطبيعية أخرى، وهي أن الزراعة التي تحتاج إلى مناخ ملائم ومساحات كافية من الأرض المروية ـ التي تمثّل القاعدة لأي نظام اقطاعي حقيقي ـ لا يمكن أن تكون الظاهرة الرئيسية والنشاط الاقتصادي المحوري في منطقة صحراوية اجمالاً كالمنطقة العربية، فهذه المنطقة حسب تعبير شارل عيساوي تشبه: «ارخبيلاً مكوّناً من جزر صغيرة من الأرض المزروعة المحاطة بمساحات شاسعة من الصحاري، وعادة ما تغرق تلك الجزر في المحيط الصحراوي. ولا تضم المنطقة امتدادات كبيرة متصلة من المناطق (الزراعية) كثيفة

---

(٢٢) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق وشرح حسن جوهر، عمر الدسوقي وابراهيم سالم، ٧ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٥)، ج ١، ص ٦٧ ـ ٧١. وما تزال بعض العناصر العسكرية العربية تستمد مسلكياتها من ذلك «التراث» المملوكي على أي حال.

(٢٣) منيف الرزاز، **الأعمال الفكرية والسياسية الكاملة** (عمّان: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٢٣٣.

السكان إذا ما قورنت بالصين والهند أو أوروبا. وقد كان من الأسهل على الزراعة أن تتدهور في المناطق التي اعتمدت فيها مشروعات الري المعقدة والهشّة... بينما كان من الأصعب عليها أن تعود إلى سابق ازدهارها... الأمر الذي أدى إلى تدهور حاد في قدرة المناطق على تصدير منتوجات زراعية»[٢٤].

وباستثناء الشريط النيلي بمصر، وبعض أجزاء وادي الرافدين في بعض العصور: فإن الحياة الزراعية (في المنطقة العربية) - كما يقرّر سمير أمين - ظلّت بعيدة عن الاستقرار، كما لم تتطور كثيراً تقنيات العمل الزراعي وآلياته، وبقيت انتاجية اليد الزراعية العاملة منخفضة، وكان مستوى المعيشة في ذلك العالم الزراعي مقارباً مستوى الكفاف، ولذلك ظلت أشكال التنظيم الاجتماعي فيه متصفة - بالضرورة - بصفة الجماعية البدائية...[٢٥].

وقد ترتّبت على هذه الحقيقة أيضاً حقيقة اقتصادية - حضارية بالغة الأهمية والخطورة، وهي أن العمل الزراعي العربي - ضمن هذه المحددات القاسية - لا يمكن أن يوفر الفائض الانتاجي القادر على بناء حضارة مزدهرة[٢٦]، كما تسنّى للاقطاع الزراعي الأوروبي والياباني. فلقد جاء الفائض الاقتصادي الانتاجي الذي استند إليه نماء الحضارة العربية الاسلامية - أساساً - من النشاط التجاري الواسع - عبر القارات والبحار - وهو النشاط الذي قامت به فئات تجار المدن بالتحالف مع قبائل البادية المشرفة على مفاصل الطرق التجارية، ولم يكن للمزارعين دور أساسي فيه، بل إن الزراعة اعتمدت في تنميتها على جزء من ذلك الفائض التجاري أيام وفرته[٢٧].

وثمة حقيقة طوبوغرافية أولية عن الوطن العربي لا بد من تبنّيها وتحليل آثارها بجلاء إذا أردنا صورة دقيقة عن تاريخه وعمرانه، أو عن نوعية «الوحدة» و «الدولة الموحدة» التي شهدها في ماضيه، أو عن امكانات توحيده في المستقبل والعقبات الحقيقية التي تعرقل هذا التوحيد.

فبغض النظر عن مدى حجم الزراعة أو التجارة أو غيرهما من الأنشطة في تاريخه الاقتصادي والمعيشي؛ وسواء مرّ عليه هذا النظام الانتاجي أو ذاك، فإن مناطق الحضر والعمران في المنطقة العربية، زراعية كانت أم تجارية، ريفية أم مدينية (نسبة إلى المدينة)، فصلتها وما زالت تفصلها فراغات هائلة من الصحراء أو الأرض البور الموات، بحيث بقيت تلك المناطق المأهولة جزراً متباعدة منعزلة في بحر صحراوي شاسع لم تكن تقطعه غير طرق القوافل البدوية بواسطة الجمل «سفينة الصحراء»، وذلك ما أدّى إلى مفارقة جديرة بالتأمل في واقع التحضّر والتوحيد العربي، وهي أن البوادي العربية كانت أكثر اتصالاً وتفاعلاً

---

(٢٤) عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، ص ٨٤.

(٢٥) سمير أمين، الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي، ترجمة كميل قيصر داغر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

و «وحدة» في ما بينها، بينما بقيت الحواضر والمدن ومناطق العمران العربي بعامة أقل تـواصلاً وتفاعلاً و «وحدة» بسبب تلك الفراغات الصحراويـة الهائلة الـواقعة مـواصلاتهـا تحت رحمة قوى البادية والعوامل الطبيعية القاهرة.

وهذا ما أشار إلى جانب مهم منه منيف الرزاز عندما قـال: «ليست هناك أي مـدينة عـربية مهمة في كل هذا الوطن العـربي تبعد عن الصحـراء مئة كيلومـتر إما شرقـاً أو شمالاً أو جنـوباً أو غـرباً. جميـع البلدان العربية المتحضرة بعيدة بعداً ضئيـلاً جداً عن الصحـراء. . . ونحن نعرف حتى اليـوم، وبعد كـل هذا التقدم الحضاري، أن بدوياً في الجزيرة العربية هو أقرب إلى بدوي في ليبيا وإلى بـدوي في الجزائر منه إلى أهـل بغداد أو أهل دمشق أو أهل القاهرة، سواء في لهجته أو في طباعه أو في عاداته. الواقع ان هذه الصحراء طبعت الحضارة والسكان بطابع أساسي خاص، جعلت الحضارات القائمة في هذا الـوطن حضارات متميـزة بالعـلاقة الجدلية المستمرة بينها وبين الصحـراء. . . والصراع الدائم في التاريخ بين البداوة والحضارة صبـغ هذه الحضـارة صبغة مستمرة»[٢٨].

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك، أنه بينما توحدت البوادي العربية بتواصلها عبر الصحراء، فإن الحواضر العربية ـ رغم عوامل الـوحدة المعنـوية بينهـا من لغة ودين وتـراث ـ لم تتوحّـد مادياً وموضوعياً فوق قاعدة أرضية تحتية متلاحمة بسبب تلك الفواصل الصحراوية، وهـذا في تقديرنا هو المأزق الموضوعي لحركة الوحدة العربية.

فنحن لو نظرنا اليوم إلى خارطة الكيـانات القـطرية في الـوطن العربي التي ورثت تلك الحواضر لوجدنا أن أغلبها منفصل عـمّا يليه من أقـطار عربيـة بسبب الفراغـات الصحراويـة الخالية من أية حياة أو عمران. وباستثناء التجزئة الاستعمارية لبلاد الشام، نجد أن الصحراء هي الحاجز بين مصر وليبيا، وبالتالي بين مصر ومنطقة المغرب العربي بعامة. والصحراء أيضاً هي الفاصل بين ليبيا وتونس، وبين الجزائر والمغرب الأقصى. وفي الشرق نجد الصحراء مرة أخرى هي الفاصل بين مصر وفلسطين، وبالتالي بين مصر والمشرق العـربي. وفي هذا المشرق نجد بادية الشام فاصلة بين سوريا والعراق، بينما تفصل «صحراء النفود» بين الجزيرة العربية والهلال الخصيب. ويفصل «الربع الخالي» في قلب الجزيرة العربية ذاتها بين وسطهـا وجنوبهـا الشرقي والغربي. . . الخ.

فالصحـراء ـ إذن ـ بفراغاتها الهائلة. . . الفـاصلة. . . الحاجـزة. . . المعرقلة. . . هي أخـطر «قوة انفصـالية» في الـوطن العربي. وعـلى الوحـدويين العـرب إدراك الأبعاد الحقيقيـة ـ ماضياً وحاضراً ـ لهذه القوة الانفصالية الـدهريـة قبل أن يصبـوا جام غضبهم عـلى أية قـوة انفصالية أخرى!

ولقـد كانت هـذه القوة التجـزيئية عـاملاً سلبيـاً مؤثراً بـاستمـرار في التـاريـخ العـربي الاسلامي بحيث أدت إلى تمزيق أوصال الدولـة «الموحّـدة» في وقت مبكر من صـدر الاسلام بتأثيراتها الطوبوغرافية الطبيعية من ناحية، وبتأثيراتها الاجتماعية القبليـة والعشائـرية من نـاحية

---

(٢٨) الرزاز، **الأعمال الفكرية والسياسية الكاملة**، ج ٣، ص ٢٣٤.

أخـرى. وما القبيلة ـ بكـل مـا تعنيـه من تعـدديـة الصراع والتجـزؤ والتشرذم ـ إلاّ النبتـة الاجتماعية الوحيدة القابلة للوجود في التربة الصحراوية الصارمة.

هذه الحقيقة الطوبوغرافية يشخصها الباحث الجغـرافي دي بلانيـول بقولـه: «قامت البنى الاقليمية (المقاطعية والمحلية) التقليدية في تاريخ المجتمع العربي على التقطع وعدم التواصل. . . وكانت المراكز الريفية المحدودة (والمتباعدة) التي تمّت المحافظة فيها على حياة ريفية مُرضية تفصل بينها مساحات شاسعة متروكة للترحل، والخراب، والسلب والنهب. وقد أدى هذا الامتداد الشاسع للمساحـات الصحراويـة أو المتصحّرة إلى الحيلولـة دون تنامي النسيج الريفي بخـلاياه المحليـة المتداخلة التي تقـوم على أسـاسهـا الـوحـدات الاقليميـة (والمقاطعية) التي تمثّل وحدها القاعدة الصالحة لاستثمار البيئات المختلفة طبيعياً على أسـاس عقلاني (= يقصـد التواصل بين السهل والجبل مثلاً). وكان التنظيم (الحضري) الاقليمي الوحيد الممكن يتمثّـل في منطقـة الاستقرار المديني حيث تمارس المدينة (الحاضرة) نفوذها وسيطرتها على الريف (المحدود) المحيط بها مجسّدة كيانها السياسي في الدولة ـ المدينة (أو دولة الحاضرة)».

«وكان هذا الوضع نتيجـة طبيعية للتكـوين الجغرافي للمنـطقة بـطبيعتها القـاحلة أو شبه القـاحلة حيث الضعف المتأصل للحياة الريفية، خارج المناطق المروية والمزروعة بكثافة، يسمح بنشوء حالـة كهذه. . . لـذلك فقـد ندر قيـام وحدة اقليميـة (متنوعـة) تعتمد عـلى التكامـل الاقتصادي بـين المناطق المختلفـة كمناطق الجبـل والسهل، على سبيل المثال. ومن الجدير بـالملاحـظة أن المواقـع التي اختيرت للمـدن الاسلاميـة كانت تقـع على مفترق طرق التجارة الدولية البعيدة، أو الطرق العابرة للقارات. . . وكـانت هذه المـدن تمثل مـراكز (عـواصم) لأحواض منعزلة صغيرة، أو لسهول مكتفية ذاتياً، أو لواحات وفيرة المياه كدمشق أو فاس. أما ظاهرة «مـدينة ـ السوق» الصغيرة The Little Market-Town التي تقـوم بدور الاتصـال بين الـوحدات الـطبيعية المختلفـة على امتداد محور يربط السهل بالجبل مثلاً، والتي كانت منتشرة في أوروبا الغربية، فهي عملياً ظاهرة غير معروفة في العالم الاسلامي»[٢٩].

هـذا العامـل الطبيعي غـير المساعف في حـد ذاته عـلى التـوحّـد والتكـامـل العمـراني والاقتصـادي، وبـالتـالي السيـاسي، تضـافـر معـه عـامـل «البـدونـة» والتصحّـر المتجـدّد، والاجتياحات الرعوية المدمرة للزراعة، ثم جاء نظام الادارة العسكـرية لـلأرض والاستغلال الضريبي لها ـ المسمّى اقطاعاً ـ فقضى على معظم ما تمّ تحقيقه من تقدم ـ على محدوديتـه ـ في الـرقعة الـزراعية التي أمكن استثـمارها وصيـانتها في العصـور الأولى من ازدهـار الحضـارة العربية الاسلامية.

يلخص المؤرخ الاقتصـادي آشتور هـذا التدهـور التاريخي الخـطير في تواصـل العمران الزراعي للأرياف العربية بالقول: «ولا حاجة للقول إن التغيرات المتكررة في (ملكيـة) الضياع أدّت إلى نتائج مدمرة في الزراعة. فالمقطعون (= العسكريـون الأغراب من العنـاصر الرعـوية) الـذين عاشـوا في المدن، وأدركوا أن الضياع ستوخذ منهم بعـد وقت قصير، أو أنهم سيـطلبون التغيـير بأنفسهم، لم يكلفـوا أنفسهم عناء

(٢٩) Xavier de Planhol, «The Geographical Setting,» in: P.M. Holt, Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1982), vol. 2B, pp. 465-466.

صيانتها، فأهملوا شبكة الري والسدود والأقنية، وجلبوا الخراب للضياع، وليس هناك أي شك في أن هذا المبدأ الأساسي للاقطاع الشرقي هو أحد الأسباب الرئيسية للتدهور الاقتصادي في الشرق الأوسط»(٣٠).

وثمة اجماع لدى الباحثين ـ بمختلف مناهجهم وتوجهاتهم ـ على هذه النتيجة المدمّرة لما يسمّى بـ «الاقطاع الشرقي» بما لا يستدعي مزيداً من الاثباتات في هذا الصدد، وبما يضع هذا النظام ـ أياً كانت تسميته ـ على طرفي نقيض، تاريخي، مع الاقطاع الفيودالي الأوروبي والياباني الذي حقق ـ بعكسه ـ إنماء زراعياً وحضارياً داخل الاقطاعيات، وفي ما بينها، بما أدى على المدى التاريخي إلى تواصلها في سوق مشتركة واحدة، وكيان قومي موحّد، كما سبق بيانه.

والنتيجة السياسية النهائية لهذا التحليل، هي أن تلك الفراغات الهائلة في الجسم الطبيعي العربي ـ سواء كانت بتأثير الطبيعة الجغرافية أو النظم الاجتماعية والاقتصادية المعيقة والمعرقلة، أو بتأثيرهما معاً، في الواقع ـ تمثّل أبرز العراقيل أمام تواصل الأطراف والكيانات العربية في بوتقة تفاعل حياتي متصل الحلقات، إن لجهة ايجاد السوق العربية المشتركة أو لجهة التمهيد للتوحّد السياسي بأي شكل كان. وإذا كانت هذه الفراغات الفاصلة قد أعاقت نمو واكتمال واستقرار الدولة الموحّدة المتواصلة عضوياً، عبر عصور التاريخ، فإنها ما زالت من العوامل المعيقة لتحقيق أي مشروع للوحدة العربية في الحاضر. ولا يحتاج المرء لأن يكون عربياً أو مؤمناً بالوحدة كي يصل إلى هذا الاستنتاج. يخلص البروفسور دي بلانيول، بعد عرضه ـ الوارد أعلاه ـ تأثير تلك الفراغات في صيرورة المجتمع العربي، إلى التأكيد: «إن محو تلك الفراغات والفجوات بين مراكز الكثافة السكانية والعمرانية لهو شرط مسبق prerequisite لعملية التطوير المتقدم للدول المنظمة والموحدة مركزياً»(٣١).

والمفارقة التاريخية والجدلية هي أن الدولة القطرية ـ أيّاً كانت مشاعرنا نحوها ـ هي المؤهلة واقعياً وعملياً في الوقت الحاضر لتعمير تلك الفراغات وتنميتها. فلأول مرة في التاريخ ـ بعد تفكك الإطار الفضفاض للامبراطورية العثمانية التي غدت في عهودها الأخيرة تعطي ايهاماً بالوحدة أكثر مما تجسدها بين مختلف الكيانات العربية التي كانت تعيش في حقيقة الأمر واقعاً «انفصالياً» خاصاً بها، سواء كانت تحت الظل الرمزي لتلك الامبراطورية أو بمعزل عنها ـ نقول إنه لأول مرة منذ عهود بعيدة تنشأ في كل جهة عربية «إدارة» و «حكومة» خاصة بها تتولى إدارة شؤونها و «تنمية» اقليمها بعد أن كان الكثير من المناطق العربية أرضاً خلاءً أو مناطق للرعي العشوائي أو مناطق خطرة لا يرتادها أحد، بما يمثّل حركة موضوعية لسدّ تلك الفراغات وتعميرها ـ في كل قطر عربي ـ بغض النظر عن النيّات السياسية أو الايديولوجيات المعلنة للأنظمة القطرية التي تسير في ظلها ـ وبرغبتها أو دون

---

(٣٠) إلياهو آشتور، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى، ترجمة عبد الهادي عبلة (دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٥)، ص ٢٣١.

(٣١) Planhol, Ibid., vol. 2B, p. 466.

رغبتها - تلك الحركة الموضوعية المتدرجة والمتصاعدة على المدى التاريخي - بصورة جدلية - نحو التواصل الشامل.

رابعاً: ملامح اقطاعية للدولة القطرية

وهذا ما عنيناه بالقول إن «الدولة القطرية» تمثّل - تجريدياً - مرحلة اقطاعية مؤجّلة لم يمرّ بها الوطن العربي في مرحلة سابقة، فكان لا بد من معاناة اختبارها ووظيفتها التاريخية في كيانات قطرية، بدل الكيانات الاقطاعية، وفي عصر الأمم المتحدة والسيادات الدولية التي لا تعرف الفراغ، وتحتم على أي كيان، في أي مساحة من الأرض، اتخاذ «شكل الدولة» - أيّاً كانت مقوماتها - وإلّا تعرّضت للمحو من فوق الخريطة الدولية والذوبان في كيانات أخرى. ولو قامت هذه الكيانات (الدول) القطرية في مرحلة تاريخية سابقة لما تجاوزت شكل الكيانات الاقطاعية التي كان بعضها - في أوروبا الغربية واليابان - يبلغ أضعاف حجم بعض الدول القطرية العربية.

والجدير بالمقارنة، أن الدول الأوروبية التي سبقت إلى النظام الاقطاعي وتأصله ونضجه، سبقت بالتالي - جدلياً - إلى وحدتها القومية. فبريطانيا وفرنسا اللتان سبقتا المانيا في المرور بالمرحلة الاقطاعية توحدتا قومياً قبلها، بينما تأخرت الوحدة الالمانية إلى وقت لاحق لتأخر نضج النظام الاقطاعي فيها، بين أسباب أخرى.

وإذا جاز أن نطبق ذلك عربياً على «المرحلة القطرية»، يمكننا القول إنه كلما نضج النظام القطري وحقّق وظيفته التاريخية في التنمية القطرية الموصلة للنمو القومي، كلما اقترب الموعد التاريخي للوحدة القومية وتم تجاوز المرحلة القطرية لذاتها، ولعلها ليست مصادفة أن الكيان القطري الأقدم والأنضج بين الكيانات القطرية العربية، وهو الكيان المصري كان أسبق الكيانات لقيادة حركة الوحدة العربية في التاريخ المعاصر، وباتجاه أقدم كيانين قطريين في المشرق، وهما سوريا - في مشروع الجمهورية العربية المتحدة - والعراق، مع سوريا، في مشروع «الوحدة الثلاثية».

ومن أبرز الخصائص المتوازية والمتماثلة بين الكيان الاقطاعي في أوروبا الغربية واليابان، وبين الكيان القطري العربي، هو أن كلاهما مثّل الاطار العام والبوتقة لتحويل الولاء من القبيلة والطائفة والمحلة إلى «الكيان السياسي العام» وإلى السلطة العليا في هذا الكيان. فلقد أدّت الاقطاعية الأوروبية إلى تذويب الولاء القبلي لدى القبائل الجرمانية وتحويله إلى ولاء تعاقدي في اطار الكيان الاقطاعي نحو السيد الاقطاعي وسلطته العليا[٣٢]. وحيث إن الولاء القبلي والطائفي والمحلي بقي فاعلاً في التنظيمات الاجتماعية التقليدية العربية - بعد انهيار الخلافة المركزية مع عدم المرور بمرحلة اقطاعية - فإن الكيان القطري، يعمل الآن على

---

(٣٢) MacFarlane, *The Culture of Capitalism* (Oxford: Blackwell, 1989), pp. 178-181.

تذويب تلك الولاءات التقليدية في البوتقة الوطنية الواحدة بفكرة الولاء الوطني بما يقرب من مفهوم المجتمع المدني (القانوني ـ التعاقدي).

ومن حيث طبيعة السلطة، في الكيانين الاقطاعي والقطري، فإن السلطات الراهنة في الكيانات القطرية العربية لا يبدو أنها أقل سلطوية من السادة الاقطاعيين في كياناتهم التاريخية. غير أن تحويل ولاء المواطن نحوهم ـ كرموز وطنية ـ يساعد على تجاوزه قيود ولائه التقليدي في عشيرته أو طائفته أو محلته بما يمهد لتبلور ولائه العام والشامل للكيان السياسي العام في اطاره الوطني بداية، وفي اطاره القومي في نهاية المطاف.

وكما عمل الكيان الاقطاعي على سيادة قانونه وأنظمته في عموم كيانه بما يتجاوز الأعراف القبلية والمحلية[٣٣]، فإن الكيان القطري العربي يعمل الآن على سيادة قانونه وأنظمته بما يتجاوز الأعراف القبلية والمحلية في تركيبته السكانية وأطرافه المختلفة والنائية، باسم الدستور والقانون الوطني العام.

وإذا كانت الكيانات الاقطاعية الأوروبية وأنظمتها وأوضاعها قد أفرزت عمالة مهاجرة من الأرض الزراعية إلى المدن الجديدة، بما مهّد لانتشار وتوفر الأيدي العاملة في سوق قومية تتجه نحو التوحّد، فإن الكيانات القطرية وأوضاعها وعلاقاتها أفرزت هي الأخرى عمالة مهاجرة من الأقطار الزراعية كثيفة السكان إلى الأقطار حديثة التصنيع والتحضّر، مما وفّر أيضاً قوة اليد العاملة في سوق قومية متوسعة يتحدّى وجودها المتنامي والمترسخ جميع أشكال الخلافات والصراعات السياسية بين الكيانات القطرية وأنظمتها[٣٤].

ومن أطرف وأشوق المقارنات التي يمكن أن نلاحظها بهذا الصدد أنه كما مرّ الإقطاع في فترة نضوجه بمرحلة «الاقطاع المركزي» حيث أخذت الكيانات الاقطاعية الكبيرة والفاعلة تضم الكيانات الأصغر منها في «وحدات» أكثر مركزية ـ وذلك قبل تحوّل النظام الاقطاعي جدلياً إلى الوحدة ـ فإنه يمكن الملاحظة بشيء من التجريد الفكري أن القطرية العربية تتحوّل الآن إلى ما يمكن أن نسميه «القطرية المركزية» منذ بدأت مشاريع الوحدة والاتحاد بين الكيانات القطرية تنزع إلى خلق كيانات أكبر، وإن يكن بأشكال مختلفة شديدة التباين ومتفاوته اخفاقاً أو نجاحاً، بدءاً بمشروع الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا، إلى مشروع الوحدة الثلاثية (مصر ـ سوريا ـ العراق)، والاتحاد الثلاثي (مصر ـ سوريا ـ ليبيا)، إلى وحدة اليمنين، إلى الإطار العام المشترك للعلاقة الخاصة بين سوريا ولبنان، إلى المحاولة العراقية في الكويت، إلى إلحاق الصحراء بالمغرب. هذا فضلاً عن ظهور مشروعات جماعية للقطرية المركزية مثل مجلس التعاون الخليجي والاتحاد المغاربي.

فإذا أضفنا هذا «النزوع» إلى القطرية المركزية ـ بأشكاله الشديدة التباين، والمختلفة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣٤) سعد الدين ابراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٢٤٩.

في مشروعيتها قبولاً أو رفضاً - إلى ظاهرة «توحيدية» أبكر وأسبق، عندما جاء قيام عدد غير قليل من الدول القطرية ذاتها بمثابة «توحيد» فعلي لولايات ومناطق عربية كانت مبعثرة داخل الإطار العثماني أو خارجه، كما أشرنا في بداية هذا البحث، تبيّن لنا أن التدرج التاريخي الطويل الأمد والنَفَس نحو «كيان أكبر» أي نحو التوحيد بأشكاله المختلفة المتباعدة والمتضادة أحياناً - هو خط بياني قائم في التاريخ العربي الحديث وإن بدا شديد الانكسار والتعرّج، طويل الامتداد، بطيء التحرّك نحو هدفه النهائي في الوحدة!

وذلك ما يحتاج إلى بحث قائم بذاته، سيأتي إكمالاً لبحثنا هذا.

غير أن ما يهمنا التأكيد عليه هنا هو هذا التماثل التاريخي المقارن بين الكيانية الاقطاعية الفيودالية ودورها في التوحيد القومي - بأوروبا الغربية واليابان على الأخص - وبين الكيانية القطرية «الوطنية» في الوطن العربي، بصورة دالة على أن هذا التماثل والتشابه لا يمكن أن يكون مجرد مصادفة، وان ظاهرة الدولة القطرية مرشحة لأن تصل - موضوعياً - إلى حيث وصلت الظاهرة الاقطاعية - جدلياً - من التجزئة إلى الوحدة.

وفي الجدول المقارن التالي ما يمثل خلاصة مركّزة لهذا البحث، لن تتضح الصورة المقارنة المقصودة دون التأمل في بنوده بنداً بنداً:

جدول رقم (٧ - ١)
نظرة مقارنة تجريدية وشاملة
بين الاقطاعية الفيودالية والقطرية العربية

الكيانات الاقطاعية (الفيودالية)	الكيانات القطرية العربية
نشأت بعد تفكك الإطار الامبراطوري (الروماني) الهش الذي كان يضم أقاليمها المتباعدة في كيان فضفاض، وكان نشوؤها في البدء استجابة لحكم الضرورة لايجاد بديل كياني يحمي سكانه على الصعيد المحلي ويوفر سلطة إدارية وقضائية لهم.	بدأ بعضها يظهر مع التفكك المتدرج لامبراطورية الخلافة في الأطراف، ثم في الوسط، وعمّت ظاهرتها مع انهيار الامبراطورية العثمانية ونشوء الحاجة إلى التئام الولايات والسناجق المتبعثرة، واعادة تركيبها في كيانات يتلاءم كل منها بشكل ما، مع الواقع الجغرافي لأجزائه المتقاربة ويوفر لها سلطة الأمن والادارة في واقع دولي أكثر تعقيداً، وتأثيراً في صياغة ذلك التركيب القطري.
لقيامها أساساً على الاقتصاد الزراعي، عملت على توطين وتحضير القبائل الجرمانية وتحويل ولائها القبلي إلى ولاء للأرض ولسيدها الاقطاعي وللمجتمع الجديد الذي أخذ يتبلور بعد وقف الغزوات القبلية وتجاوز الحدود التي أصبحت أقرب	لقيامها على المفهوم الوطني - حسب منطق العصر - ولكسب ولاء مختلف القطاعات السكانية وطوائفهم وأصولهم، عملت على تحويل الولاء المحلي والقبلي والطائفي إلى ولاء وطني ترجمته العملية الخضوع لسلطة سيد الكيان وقوانينه وأنظمته مقابل

(يتبع)

تابع

الكيانات الاقطاعية (الفيودالية)	الكيانات القطرية العربية
إلى الثبات، وصار تجاوزها يثير الحروب بين «الدول» الاقطاعية.	توفير الحماية الداخلية والخارجية لها وادارة شؤونها في كيان يعتبر «حدوده» مقدسة رغم حديثه عن الوحدة ويدخل في صراعات مزمنة مع الكيانات الأخرى «الشقيقة».
أصبح عقد الولاء بين السيد وأفصاله وكذلك القوانين والأنظمة الاقطاعية الأخرى هي الرابطة القانونية والحقوقية المعترف بها في الكيان الاقطاعي محل الأعراف القبلية والمحلية والكنسية، ودخل رجال الدين في سلك اقطاعياتهم بشكل أوثق وشاركوا في السلطة مع السيد الاقطاعي. ويمثل هذا «التعاقد» على محدوديته أول أصل من أصول التنظيم الذي سيقوم عليه المجتمع الحديث - مستقبلاً - في أوروبا (الدستور والديمقراطية).	أصبح الدستور والقانون «الوطني» هو الإطار للانتماء والولاء، وأساس التعامل الرسمي، وتم تجاوز الأعراف القبلية والمحلية تدريجاً، كما أدمجت القوانين الشرعية في القانون العام بشكل أو بآخر، وصار رجال الدين جزءاً من السلطة «الوطنية» القائمة. وهم على وشك أن يصبحوا السلطة «الوطنية» في بعض الكيانات مما سيزيد من شرعيتها القانونية والعقدية، ويجعل قانونها - تحت أي شعار كان - أساس التنظيم والتعامل، لكن هذا التطور سيقرب القوانين القطرية من بعضها لاستقائها من مصدر شرعي واحد (الشريعة).
رغم وجود تعاقد قانوني اقطاعي عام، كان للسلطة الاقطاعية الحاكمة (السيد الاقطاعي الفرد في الأساس) صلاحيات شبه مطلقة خاصة بالنسبة إلى الغالبية مع الفلاحين، هذا مع وجود نوع من الشورى والتعددية بين السيد وأفصاله وفرسانه. ولم يكن السيد ملزماً أمام الاقنان من فلاحي الأرض بغير حمايتهم داخلياً وخارجياً وفرض النظام بينهم.	رغم وجود الدساتير والقوانين القطرية المستندة نظرياً إلى حريات ومبادىء حديثه، فإن السلطة القطرية (الوطنية) الحاكمة ما زالت تواصل قدراً كبيراً من الصلاحيات شبه المطلقة (قوانين الطوارىء) خاصة بالنسبة إلى عامة الناس. وإذا وجدت مشاركة فهي مشاركة النخبات ومراكز القوى، مع استمرار سلطة الحاكم الفرد في القمة غير معرض للمساءلة أو التبديل إلا في حالة فلتان الأمن والنظام العام.
كانت أهم وظيفة تاريخية وحضارية - وبالتالي سياسية - للكيانات الاقطاعية عملية «التنمية» المحلية والاقليمية التي حققتها تدريجياً لذاتها على مدى طويل، حيث تقدمت الزراعة، وتطورت المواصلات، وتواصل العمران، وتوسعت السوق تدريجاً داخل الاقطاعيات أولاً، ثم في ما بينها على الصعيد «القومي» الجديد المتنامي، إلى أن تجاوزت الاقطاعيات ذاتها، بحكم جدلية التنمية المتصاعدة والمتجاوزة لكيانها إلى مجال أوسع هو المجال القومي.	إذا أخذنا في الاعتبار واقع التصحّر والفراغات المجدبة والخالية من أي مظهر للحياة داخل الكيانات القطرية العربية، وفي ما بينها عشية انهيار الامبراطورية العثمانية (وقبل ذلك في حالات عدة)، فإن عملية «التنمية» القطرية التي بدأت حينئذ وما تزال، تمثل تطوراً نوعياً مهماً - أياً كانت سلبياتها وقصورها - فقد لحمت على الأقل أجزاء الكيان القطري ذاته بحيث صار من الصعب «تجزئته» من جديد برغم «تطورات» تجزيئية مرت على بعض الأقطار العربية مؤخراً. ويبقى أن نرى - تاريخياً - متى ستتجاوز جدلية «التنمية القطرية» ذاتها نحو «نقيضها» القومي الأكبر.

(يتبع)

تابع

الكيانات الاقطاعية (الفيودالية)	الكيانات القطرية العربية
أدت التعددية بينها إلى تنافس في تشجيع الثقافة والفنون والآداب - كوجه آخر لتنافسها السياسي وصراعها العسكري - وكان لذلك التنافس الحضاري والعمراني أثره في تقدم الكيانات الاقطاعية - منفردة ومجتمعة - حيث تكاثرت المدن والمراكز المهتمة بالثقافة والفنون والعلوم والعمارة المتميزة، بعد أن كانت عاصمة كبرى - مثل روما - تحتكر هذه الأنشطة وسط ريف مهمل. وقد تضافرت هذه الظاهرة التنافسية الثقافية مع ظاهرة التنمية الاقطاعية الاقتصادية في غرس بذور «النهضة الأوروبية» ورديفتها «الدولة القومية» بطابعها «التقدمي». والجدير بالذكر أن الكيانات الاقطاعية اليابانية قد جسّدت هذه الظاهرة أيضاً بشكل ملفت مما كان له أكبر الأثر في نجاح حركة الميجي (النهضة) وانطلاق دولتها القومية الموحدة.	بعد أن كان النشاط الثقافي والجامعي والعلمي والفني منحصراً في مراكز عربية كبرى - كالقاهرة وبيروت - أدت التعددية القطرية في مرحلتها الجديدة منذ الستينيات إلى تكاثر المدن والمراكز الثقافية والجامعية في مختلف العواصم والمدن القطرية الكبيرة والمتوسطة، مما أدى إلى «نمو» كمي واضح في الانتشار التعليمي والتثقيفي العام. (وهو تراكم كمي لا بد أن يؤدي إلى تحول كيفي في اللحظة التاريخية المناسبة) وهذا التنافس الثقافي يمثل الوجه الآخر - كما كان الأمر في أوروبا واليابان - للتنافس السياسي والعسكري بين الكيانات. وهو يكمل أيضاً «التنمية الاقتصادية القطرية» بتنمية تعليمية وثقافية - أياً كانت مآخذنا عليها - لم تشهدها الأطراف والأقاليم العربية المتباعدة من قبل، الأمر الذي يساهم بدوره في تنمية «الفراغات» المجدبة والفاصلة ثقافياً أيضاً بين الأقطار العربية بما يوفر قاعدة التواصل المتوحد بينها.
أدى فائض السكان واليد العاملة في الكيانات الاقطاعية إلى «هجرة» عمالة متزايدة من الريف إلى المدن التجارية والصناعية الجديدة الأمر الذي أدى إلى بدء «تحرير» المزارعين من سيطرة سيد الأرض الزراعية (الاقطاعية)، وخلق سوق عمالة قومية مشتركة بين مناطق الزراعة ومناطق التجارة والصناعة كارهاص بنشوء السوق القومية العامة واتساع حركة «التحضير» ريفاً ووسطاً وأطرافاً.	يؤدي فائض السكان واليد العاملة في الكيانات القطرية الزراعية إلى هجرة عمالة واسعة ومتعددة الفئات والتخصصات المهنية إلى الكيانات النفطية حيث تبنى وتتوسعُ المدن والمراكز الحضرية الجديدة، في أول مظهر للسوق العربية المشتركة تتجاوز الحدود والخلافات القطرية، وتؤدي إلى تعمير وتنمية الأطراف والمناطق العربية التي ظلت مهملة بتأثير العامل الصحراوي قبل النفط. وبهذا تتماثل الأقطار العربية في مستوى تحضري متقارب.
وصلت الكيانات الاقطاعية في نموها إلى حجم «الدول» في أوروبا الغربية واليابان على السواء. وكانت تعرف بهذا الاسم. وكان بعضها يفوق حجم بعض «الدول» العربية القطرية القائمة حالياً. وفي مرحلة «الاقطاع المركزي» التي تلت الاقطاع التعددي نزعت «الدول» الاقطاعية الأكبر إلى ضم الكيانات الأصغر منها في عملية متدرجة نحو تجاوز التعددية المبعثرة إلى تجمعات أكثر تركيزاً وتأثيراً. بحيث أصبح من الأسهل على المدى	إذا نظرنا إلى تنامي الكيانات القطرية العربية على مدى تاريخي، نرى أن معظمها يمثّل «توحيداً» لولايات وكيانات أصغر كانت منفصلة سواء داخل الاطار العثماني أو خارجه. فالعراق يمثّل بكيانه الحالي «توحيداً» لعدة ولايات سابقة، وسوريا كذلك. وتمثل كل من العربية السعودية وليبيا «توحيداً» لأقاليم ومناطق لم تكن متحدة فعلياً قبل قيام الدولتين. كما مثّلت دولة الامارات العربية المتحدة توحيداً لسبع امارات كانت منفصلة،

(يتبع)

تابع

(الكيانات القطرية العربية)	الكيانات الاقطاعية (الفيودالية)
ومثّلت اليمن الجنوبية توحيداً لسلطنات وامارات عدة. هذا في مرحلة أولى. وفي مرحلة تالية يمكن تسميتها بـ «القطرية المركزية» نرى أن مصر تتوحد مع سوريا في كيانية أكبر لبعض الوقت، وجرت محاولات عديدة من هذا النوع بأشكال مختلفة (الوحدة الثلاثية - الاتحاد العربي الثلاثي - محاولات ليبيا في الوحدة) ثم تتكرر الظاهرة ذاتها حالياً ولكن بانضمام اليمن الجنوبي لليمن الشمالي، والتواجد السوري في لبنان، والمحاولة العراقية في الكويت، وإلحاق الصحراء بالمغرب. هذا فضلاً عن ظهور أشكال جنينية أكثر تعبيراً عن مفهوم «القطرية المركزية» كمجلس التعاون باتجاه مركزة أقطار الخليج والجزيرة، والاتحاد المغاربي باتجاه مركزة منطقة المغرب الكبير. وهذه النزعة نحو «القطرية المركزية» - بسبب ظروف التواجد الدولي المكثف في المنطقة - ستشق طريقها بصعوبة بالغة إلى أن تجد صيغتها المناسبة في لحظة تاريخية معينة.	التاريخي توحيد بضعة كيانات كبيرة في ما بينها من توحيد عشرات بل مئات الكيانات الصغيرة المتفرقة وقد سهلت الظروف الدولية المتراخية في ذلك العصر عمليات «التوحيد» هذه دون صعوبات كبيرة. ....
وإذا صحت المقارنات بين الكيانات الفيودالية والكيانات القطرية العربية في التماثلات والتوازيات الأساسية المذكورة أعلاه، فهل يبدو افتراضاً بعيداً القول إن الكيانات القطرية - من هذا المنظور - تؤدي الوظيفة التاريخية ذاتها وهي مرشحة أيضاً بدورها لتتحول جدلياً إلى لبنات في بناء وكيان قومي واحد في نهاية المطاف؟ لا توجد حتمية تاريخية ولا تطابقات هندسية ولكن التماثلات والتوازيات بين الظاهرتين - كما تبيّن - لا يمكن اعتبارها مجرد مصادفة.	أخيراً أدت العملية الاقطاعية في نهاية المطاف إلى نشوء سوق (رأسمالية) قومية موحدة، وإلى وحدة قومية تمثّلت في قيام دولة واحدة سياسياً وذلك نتيجة العوامل والمكنزمات التي أوردناها أعلاه في هذا الجدول المقارن. وتلك هي «الوظيفة التاريخية» الكبرى للفيودالية. ....

القسم الرابع

استخلاصات نظرية وفكرية:
سباق الأولويات

الفصل الثامن

هل يمكن بناء ديمقراطية راسخة قبل ترسيخ دولة «مكتملة النمو»؟(*)

- ١ -

تبيّن ضمن سياق هذه الدراسات أن الظاهرة المتكررة والمتواترة التي تواجهنا في مشرق الوطن العربي ومغربه على السواء، هي تلك الإزدواجية أو الجدلية المتأرجحة المزمنة بين الوحدات المجتمعية الصغرى في انقساميتها وبين الفضاء (العربي الاسلامي) الموحّد الواسع الذي يضمها في نوع من الوحدة في الوقت ذاته، دون أن يؤدي مع ذلك إلى توحيدها سياسياً.

فهذه الوحدات رغم واقعها الانقسامي تبدو بمثابة «انقسامية على أرضية وحدة معيارية» لكونها «تنتمي إلى فضاء حضاري واحد» هو الأمة العربية الاسلامية الواسعة[1].

لذلك فبعد التسليم بأن تلك «الانقسامية السياسية» كانت «شديدة»، فإنه لا بد من التنبّه بالمقابل - كما يلاحظ د. الهرماسي من قراءته تاريخ المغرب الذي يمكن أن ينطبق على تاريخ المشرق من دون فارق كبير - إلى أن تلك الوحدات الانقسامية كانت ترجع دوماً «في ضبط أشكال التصرف وقياسها داخلها، وفي ما بينها وبين الآخرين، إلى فضاء معياري موحد ومتجانس - الفضاء الإسلامي - إن أية محاولة في تجاهل هذا البعد لا تصل إلى إدراك الآليات المحركة للدينامية الاجتماعية داخل هذه المجتمعات» فضلا عن كونها لا تفسر لنا كيف أن تلك التركيبة «بالرغم من

(*) نشر في: المستقبل العربي، السنة ١٦، العدد ١٧٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣)، ص ٧١ - ٨٣.

(١) محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٣١.

انقساميتها كانت أرضية لنمو تنظيمات دولوية بل وامبراطورية»[٢].

غير أنه على أهمية إدراكنا جانبي الصورة في انقساميتها وتوحدها، إلاّ أن هذا الإدراك ـ في حد ذاته ـ لواقع هذه الجدلية الناقصة والمتأرجحة تاريخياً بين الانقسام والتوحد، والتي لا تصل نهائياً إلى «توليفتها» المتكاملة، والثابتة على صيغة جديدة تصهر الانقسام في الوحدة، كما يجب أن تكون الجدلية المكتملة الناضجة... نقول إن ادراكنا تلك الجدلية المتأرجحة غير المكتملة ـ والتي صارت تُدرَج مصطلحياً في إطار «الدورة الخلدونية» ـ لا يؤدي إلى تجاوز الإشكالية التاريخية والمعاصرة التي تعانيها المجتمعات العربية والمتمثّلة في تعذّر توصّلها ـ حتى الآن ـ إلى صيغة سياسية مؤسسية وكيانية ثابتة تؤطّر التعدد باتّساق ضمن الوحدة.

فعبر التاريخ وإلى يومنا هذا، لا الوحدات الصغرى تنصهر سياسياً في الفضاء المعنوي الموحد لتشكل في اطاره كياناً سياسياً واحداً ثابتاً، ولا هي تنفصل أو تنفك عنه بصورة نهائية لتقوم بذاتها في كيانات لا صلة لها به. إنه الانفصال في الوحدة، والوحدة في الانفصال، أو هو التوحد عبر التجزؤ، والتجزؤ مع التوحد... إلى ما لا نهاية من أشكال ومحاولات التوحيد السياسي تعقبها مباشرة حالات تجزؤ وانفصال تعمّر أزماناً، وهكذا دواليك... عبر هذا التجاذب الشبيه بحالة الدراما المتوترة من دون استقرار نهائي على حالة بعينها. وهذا ما عنيناه بالقول إنها ليست جدلية كاملة تصل إلى نهايتها الطبيعية بدفع النقيضين في «مندمج» واحد جديد... وإنما هي جدلية غير مخصبة لا يتحقق عبرها اللقاح الطبيعي.

ويبدو أن عدم تمكّن العرب ـ بعد ـ من ايجاد صيغة عملية ناجعة للتوازن الصحي بين قوتي الجذب في حياتهم ـ الوحدة والتعدد ـ يمثّل سبباً من أهم أسباب هذه الظاهرة الدرامية.

فهل يكون تأسيس الدولة القطرية واندماجها الداخلي العضوي بداية كسر هذه الحلقة المتأرجحة... والخروج من إسار الدورة الخلدونية و «بندولها» المتأرجح بين التوحد والانقسام... إلى البدء في تكوين وحدات ثابتة ومتنامية ـ لا تعود القهقرى إلى انقساميات أصغر ـ وإنما تنزع تدريجياً إلى نمو يكبر مع الزمن ويتّسق عضوياً ضمن اطار يتّسع إلى أن يتخذ صيغة متوازنة ومستقرة؟

ونظراً إلى ما يتهدد بعض الدول القطرية العربية في هذه الآونة من مخاطر العودة إلى هذه الانقسامية، فإن المنزع العام هو ثبات هذه الكيانات ومقاومتها الانقسام، بل وميلها إلى المزيد من المركزية القطرية، كما يتبيّن. (ومن هذه الزاوية، فإن الحفاظ على «وحدة» الكيانات القطرية القائمة ـ ضد تهديد العودة إلى التجزؤ الذري ـ يبدو الآن مطلباً تاريخياً تقدمياً!).

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

وإذا كان هاجس نظرية التآمر الاستعماري التجزيئية قد طبع الوعي السياسي الوطني والقومي في المشرق ـ خطأً أو صواباً ـ فإن الوعي السياسي في المغرب العربي كان أقرب إلى الموضوعية التاريخية في نظرته إلى الدولة القطرية باعتبارها عملية توحيد وطني دون أن يعتبرها «تجزئة» وبالتالي نقيضاً لهدف الوحدة الشاملة، ذلك أن «اعتبار الكيانات السياسية كوحدات قطرية عابرة وظرفية لا يتطابق مع التجارب الموضوعية والذاتية لأغلب المغاربة، فالواقع يحتّم علينا أن نقول إن إطار الدولة الوطنية مقبول تماماً، وإن كان الناس لا ينظرون إليه بمعزل عن الوطن العربي»[3].

أو كما لاحظ د. الجابري، فإن «الوحدة» في المغرب لم تكن تعني غير «وحدة النضال» ضد المستعمر، «أما الهدف القريب والمباشر فكان استرجاع الدولة القطرية وبناءها أو إعادة بنائها وتأكيدها»[4].

و «استرجاع» الدولة القطرية و «اعادة بنائها» يعنيان أنها كانت موجودة كواقع وطني قبل مجيء الاستعمار، وأنها ليست صنيعته، بل على العكس من ذلك يمثل تأكيدها دحراً لإرادته. وهذه نظرة لم تتضح بمثل هذا الحسم في المشرق.

هكذا تصلح التجربة المغاربية لنرى من خلالها، بشكل موضوعي أكثر وضوحاً، الوظيفة التاريخية الطبيعية للدولة القطرية ـ كمرحلة توحيدية وطنية مهمة ـ بما يغاير التباس الوعي المشرقي ـ المشوب بالإثم ـ بشأن طبيعتها.

ولعل المفكر المغربي د. محمد عابد الجابري قد استوحى أساساً تلك التجربة المغاربية عندما نظر إلى وجود الدول القطرية المستقلة على الأرض العربية بمثابة «الشرط الموضوعي» لإمكانية قيام وحدة عربية ما، ذلك «لأنه كان يستحيل عملياً قيام وحدة عربية أثناء الحكم العثماني وخلال الفترة الاستعمارية، وكان يستحيل عملياً الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة في الوطن العربي، بل كان يستحيل عملياً قيام وحدة بين دول حديثة العهد بالاستقلال، دول كان من المحتم عليها أن تنصرف إلى بناء كيانها وتحقيق ذاتها»[5].

إذا صحّت هذه «المستحيلات» التاريخية التي يشير إليها الجابري: استحالة تحقيق الوحدة أثناء الحكم العثماني والسيطرة الاستعمارية، واستحالة الانتقال مباشرة من الاستعمار إلى الوحدة، واستحالة الوحدة بين دول حديثة الاستقلال، فإنه لا يبقى من امكانية فعلية للوحدة غير قيام الدولة القطرية ونموها والتدرج بها ومعها نحو الوحدة. وجميع الشواهد التاريخية المجتمعية التي عرضنا لها في هذا البحث تؤشر بدورها، كما اتضح، نحو مثل هذا الاستنتاج.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٩٢.

(٥) محمد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

ونحن لو عرضنا أفكار ومشروعات «الوحدة العربية» غداة «الثورة العربية» ضد الأتراك عام ١٩١٦ بقيادة الشريف حسين على محك الواقعية السياسية وشروط الممكن، لوجدناها في فكر قيادتها ـ بحسب تعبير أمين الريحاني وهو أحد المفكرين العرب المهتمين بقضية الوحدة في ذلك الحين ـ «عمومية إلى حد الإبهام»[٦].

وعندما عالج الريحاني هذه المسألة عام ١٩٢٤ في كتابه ملوك العرب، كان واضحاً في تفكيره أن إخفاق مشروع الوحدة العربية لا يعود كلياً إلى مخطط سايكس ـ بيكو، وإنما ثمة أسباب عربية ذاتية وموضوعية ساهمت مع ذلك المخطط في جلب الإخفاق.

يقول: «أيجوز أن نقول إذن إنه لولا المعاهدة السرية بين فرنسا وانجلترا التي تقدمت المعاهدة بين انجلترا والشريف [حسين]، لكانت تحققت الوحدة العربية؟ ليس من ينكر أن تلك المعاهدة قضت على القضية في الشمال، في سوريا وفلسطين، ولكنها لم تصل بكل أسبابها المدمرة إلى شبه الجزيرة. وإني في هذا القول لا أنطق بغير نصف الحقيقة. أما نصفها الآخر فهو أن الشريف لم يكن ليهتم بشبه الجزيرة يومئذ اهتمامه بسوريا وفلسطين، ولا في جزء من هذا الاهتمام. وماذا في شبه الجزيرة، إذا مال بوجهه إليها غير الأمراء الأعداء، والقبائل المتمردة، والصحاري والقفار؟ أما سوريا وفلسطين، قبلة العرب الفاتحين، فينبغي أن تكون جزءاً من الحجاز أو يكون الحجاز جزءاً منها، لا فرق عند الشريف، وفي هذا الانضمام تتحقق الوحدة العربية. أفلا ترى في هذه الخطة أن صاحبها يهتم بسقف البيت قبل اهتمامه بالأساس؟ وليس الأساس... في سوريا وفلسطين، بل هو في نجد واليمن وعسير، في الأمراء الأعداء والقبائل المتمردة. فلو تمكن الملك حسين من ضم كلمتهم إلى كلمته وجمع شتاتهم تحت رايته لكانت له سيادة تذلّل عندها عقبات الشمال. وتزول ألوان المناطق السياسية كلها. ولكنه، وقد فشل في سوريا وفلسطين، أمسى لا نفوذ له يذكر في شبه الجزيرة»[٧].

هكذا نظر الريحاني إلى مشروع الشريف حسين أكثر مشاريع الوحدة العربية بروزاً في ذلك الوقت. ومن الواضح أن الريحاني في نظرته هذه ينطلق من أولوية توحيد الجزيرة العربية في ذلك الوقت. غير أن الريحاني ذاته عندما اقترب عملياً من هذا المشروع (مشروع توحيد الجزيرة العربية كمنطلق للوحدة العربية) وجد «أن روح القبائل لا تزال سائدة... ومتغلبة في أكثر أقطارها على الروح القومية»[٨]، فضلاً عن انتشار العصبية المذهبية المتغلبة على روح الدين ذاته.

كما لاحظ من جهة أخرى حاجة الدولة الموحدة إلى الاتصالات والمواصلات الحديثة «ليس في شبه الجزيرة كلها، وإذا استثنينا سكة حديد المدينة والتلغرافات السلكية واللاسلكية في اليمن والحجاز، شيء من البرق والبخار»[٩].

---

(٦) أمين الريحاني، ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية، ٢ ج، ط ٨ (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ج ١، ص ٥٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩١٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٩١٩.

ويخلص الريحاني من معالجته هذا الموضوع إلى القول: «إذن لا أمل للعرب في تحقيق الوحدة العربية الكلية اليوم [١٩٢٢]. فهل من الممكن أن يتفاهم ملوكهم ويتكاتفون؟ أجيب نعم. وأقول فوق ذلك إنه من الممكن أن يؤلّفوا وحدتين أوليتين تقسمان شبه الجزيرة شطرين في الحكم كما قسمتها الطبيعة، أي الشطر الغربي والشطر الشرقي... إذا سلمت بهذا أتقدم وإياك إلى ما يليه. لنفرض أن الملك [الشريف] حسيناً قبل الزعامة الدينية [الخلافة الرمزية]، فمن من ملوك العرب اليوم يستحق الزعامة المدنية ويحقق آمال العرب بها؟ لا أظنك إذا كنت قرأت ما تقدم تتردد في الجواب. نعم، ابن سعود [في نجد] وابن حميد الدين [في اليمن]. فيحكم الأول شطر البلاد الشرقي، والثاني شطرها الغربي. فلماذا لا نساعد كلاً منهما إذن ليبسط حكمه على سائر الشطر الذي هو اليوم السيد الأكبر فيه؟»[١٠].

ويبدو أن الريحاني، بعد أن تحقق من تعذّر الوحدة القومية السياسية الكاملة، يدعو إلى ما يشبه «المركزية القطرية» التي لم يحن وقتها أيضاً في زمنه والتي نرى بروز بعض مؤشراتها في زمننا هذا، كما تقدم.

وخلاصة الأمر، إن مشروعات الوحدة العربية، بعد انتهاء الحكم العثماني في المشرق، لم تكن تتجاوز مثل هذه التصورات سواء في مطامح السياسيين، أم أحلام المفكرين والمناضلين من أجل الوحدة، وان العقبة في واقع الأمر لم تكن فقط مؤامرة سايكس ـ بيكو. نعم كان يمكن، لولا تلك المؤامرة، أن يشمل العراق أجزاء من سوريا، أو أن تشمل سوريا أجزاء من العراق، أو من الأردن، أو من فلسطين... الخ، ولكن قيام وحدة عربية شاملة في آسيا (الهلال الخصيب والجزيرة العربية) كان فوق طاقة الواقع المجتمعي والسياسي العربي، الشعبي والرسمي، بأكمله.

بل لقد كان المضي في انجاز عملية التوحيد القطرية في كل قطر عربي بمفرده، يبدو في حالات كثيرة عملاً صعباً محفوفاً بالمحاذير والعقبات.

فحتى عام ١٩٣٣، أي بعد قيام الدولة القطرية العراقية باثني عشر عاماً كان هناك حوالى: «أكثر من ١٠٠ ألف بندقية (في يد العشائر والأهالي) بينما كانت الحكومة لا تملك غير ١٥ ألفاً فقط»[١١] بكل ما يعنيه ذلك من ضآلة قوة السلطة المركزية أمام التعدديات المتفلتة.

وفي العام ذاته (١٩٣٣)، كان فيصل الأول ملك العراق يكتب في مذكرة سرية: «أقول وقلبي ملآن أسى إنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد كتلات بشرية خيالية خالية من أي فكرة وطنية متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة... مستعدون دائماً للانتفاض على أي حكومة كانت، نحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبه، وندربه، ونعلمه، ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف يجب أن يعلم أيضاً عظم الجهود التي يجب صرفها لإتمام

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩١٩ ـ ٩٢٠. ومن البيّن أن الريحاني كتب ذلك قبل قيام ابن سعود بضم الحجاز وعسير إلى دولته.

(١١) حنا بطاطو، **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٠)، الكتاب الأول، ص ٤٤.

هذا التكوين، وهذا التشكيل»[12]، وهي نظرة ـ على حدّتها وربما مبالغتها ـ لا تقتصر بالضرورة على المجتمع العراقي وإنما تنسحب على مجتمعات عربية أخرى عديدة.

فمثل هذا الاعتراف بالواقع التعددي للمجتمعات العربية يُنسَب أيضاً، في موقف تاريخي آخر، إلى الرئيس السوري الأسبق شكري القوتلي عندما سلّم رئاسة الاقليم السوري في دولة الوحدة للرئيس جمال عبد الناصر حيث أشار بنوعٍ من الدعابة السوداء في معرض تقديره الأعباء التي تنتظر قائد الوحدة إلى أنه سيحكم قطراً تتعدد فيه الجماعات والأهداف والميول والعقائد، بما لا يستطيع إلاّ الله سبحانه تحقيق «الوحدة» بينها. . .

وأياً كان الأمر، فقد كانت هذه الخلفية المجتمعية التعددية هي التي تحكم مشروعات التوحيد القطري والقومي على السواء في آسيا العربية بعد انهيار الامبراطورية العثمانية التي «وجدت» تلك الأجزاء ـ من فوق ـ دون صهرها في بوتقة عضوية واحدة.

أما إدخال مصر وأقطار المغرب العربي في مشروعات الوحدة العربية حينئذ فإنه كان يتجاوز أحلام أكثر المفكرين الوحدويين العرب طموحاً في تلك المرحلة.

وفي افريقيا العربية ذاتها تعثرت مشروعات الوحدة في وادي النيل بين مصر والسودان. أما أقطار المغرب فإنها لم تفكر قط جدياً في وحدة سياسية حتى في أشد فترات النضال ضراوةً ضد الاستعمار الفرنسي، وإنما فكرت وسعت للتنسيق والتضامن.

وقد رأينا أن الهويات الوطنية والكيانات القطرية في المغرب كانت مقبولة ومشروعة في الضمير العام لشعوبها، ولم يتعرض الانسان العربي في المغرب لازدواجية بين ولائه القومي المثالي وانتمائه الوطني الواقعي كما حدث لأهل المشرق.

ودفعاً لأي التباس، يهمّنا التأكيد في النهاية أن ما عرضنا له في هذا البحث من «شواهد التجزئة» و «عجز مشروعات الوحدة» لم يكن القصد منه دحض فكرة الوحدة العربية، وإنما التنبيه علمياً لطبيعة القاعدة السوسيولوجية ـ وبالتالي السياسية ـ التي حاولت الحركات العربية الوحدوية إقامة مشروعات الوحدة السياسية فوقها، فكان الإخفاق مصيرها حتى الآن لسبب أساسي هو الطبيعة الانقسامية للبنية المجتمعية في القاعدة المذكورة والتي يتطلب تجاوزها بناء مجتمع مدني منسجم يصهر تلك البنى في بوتقته الموحدة.

وإذا كانت هذه القاعدة السوسيولوجية ـ السياسية ما زالت تستعصي على المشروعات الوحدوية إلى زمننا هذا، فكيف كان يمكنها حمل مشروعات الوحدة العربية عشية انهيار الحكم العثماني وبدء المرحلة الاستعمارية؟

وإلى أي مدى تصمد ـ علمياً ـ المقولة «القومية» التي صاغت الفكر والسلوك

---

(١٢) انظر نص هذه المذكرة السرية في: المصدر نفسه، ص ٤٤، وعبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ٦ ج (صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٥٥)، ج ٣، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٣.

السياسيين لأجيال عدة من العرب في العصر الحديث والتي مؤدّاها: أنه كان من الممكن توحيد العرب سياسياً وإقامة دولة الوحدة العربية عشية انهيار الدولة العثمانية لولا مؤامرات الاستعمار وأنانيات بعض الحكام العرب؟

ومن دون أن نُبرّىء هذه المؤامرات والأنانيات مما هو منتظر منها بهذا الصدد، فإنه يجب أن نضيف أن «القاعدة» التي انطلقت منها المؤامرات والأنانيات لتحقيق أغراضها ومآربها، وظلت تتغذى منها حتى الآن، هي تلك القاعدة المجتمعية الانقسامية ذاتها التي حالت دون قيام الوحدة. وما لم تتعامل الأجيال الجديدة من المفكرين العرب والشباب العربي بوعي علمي صارم مع طبيعة هذه القاعدة، وتدرك مدى إعاقتها حركة الوحدة، وكيفية معالجتها وتخطّيها، علمياً وواقعياً، فإن مقولات واعترافات «الندم» بشأن أحلام الوحدة المجهضة ستتكرر في الخطاب السياسي العربي لقرن آخر. . .

- ٣ -

إن ما يوحّد العرب من روابط الدين واللغة والثقافة والحضارة والشعور لهي مقومات حقيقية قائمة في حياتهم، ولكن يجب عدم تحميلها أكثر مما تحتمل. فهذه الروابط المعنوية على أهميتها في توحيد الأمة لا تكفي ـ وحدها ـ لإقامة البنيان السياسي المؤسساتي للدولة الواحدة في العصر الحديث، كما لم تضمن استمرار وحدتهم السياسية في عصور التاريخ. إن هذا البنيان يحتاج أيضاً بالإضافة إلى ذلك، إلى قاعدة مجتمعية موحّدة «عضوياً» بمفهوم المجتمع الحضري والمدني القائم على وحدة التفاعل الحياتي والمعيشي. وما لم تتوافر هذه القاعدة المجتمعية الأهلية في الأقطار العربية وفي الوطن العربي؛ فإن البناء السياسي المؤسساتي للكيان الواحد، أو حتى للكيانات المتقاربة المتعاونة، لا يمكن أن يتأسس وينمو ويتواصل. لا بد من «روابط مادية» و «آليات» متصلة الحلقات لبناء الدولة، وإلاّ فإن الروابط المعنوية ستجهَض وتنضب مع توالي الاخفاقات وانهيار الآمال المعلقة عليها. وإذا كان «الحب العذري» وحده لا يكفي لتأسيس بيت وإنشاء عائلة وإنجاب ذرية وتربيتها، بل لا بد من مقومات واقعية وعملية لتجسيد ذلك الحب على أرضية الواقع، فإن الروابط المعنوية بين العرب ستبقى كالحب العذري المعلّق في الفضاء. . . فإما أن ينزل إلى أرض الواقع بمستلزماته المادية، وإما أن يظل نجماً بعيداً في الأفق إلى أن يخبو[١٣]. والتاريخ ليس «شركة تأمين» ضد حوادث

---

(١٣) لعلّه من الجدير بالملاحظة أن تعاظم الإحساس بالضرورة العملية لمقاربة الواقع الفعلي من الوضع العربي برمّته قد أخذ ينعكس وبشكل لافت للنظر حتى في المنحنى الفكري الذاتي للمفكرين العرب أنفسهم خلال فترة وجيزة بين الثمانينيات والتسعينيات.

فعلى سبيل المثال، نجد مفكراً عربياً كالدكتور محمد عابد الجابري يكتب عام ١٩٨٤: «إن تحقيق الوحدة عملية تمر ولا بد عبر عملية تحقيق نفي الدولة القطرية العربية». (الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٩٥)، معتبراً أن الدولة القطرية هي الإنعكاس الفعلي للتجزئة. وهي: «النقيض الحقيقي والواقعي الملموس للوحدة بأي شكل من أشكالها». أما عام ١٩٩٢ ـ وبعد ما شهده الواقع العربي من أحداث جسيمة - =

الإخفاق والفشل في المشاريع التاريخية الكبرى وهو لا يوزع ضمانات على أحد بذلك. وعلى المعنيين بالأمر أخذ زمام الأمور بأيديهم عملياً أو الاستسلام لأنواع الاحتمالات المهلكة جميعها.

استخلاصات فكرية

استخلاصاً لهذه الدراسة التطبيقية في الوقائع العينية للتعدديات المجتمعية العربية، وظواهر انبثاق الدول القطرية العربية في الأغلب كعمليات «توحيد» لها، نخرج بالتفسير النظري التالي لظاهرة الدولة القطرية، وظاهرة «الدولة» عامة في المجتمع العربي:

١ ـ خرجت «الوحدات» والبنى المجتمعية العربية الصغيرة ـ التي كانت تعيش في بوتقاتها الخاصة في ظل زعاماتها المحلية ـ خرجت من الإطار الامبراطوري الواسع للسلطة العثمانية البعيدة والغريبة عنها، دون أن تكون لها في مناطقها وأقاليمها مؤسسات دولة وطنية أو قومية ـ بأية صفة للدولة الحقيقية العضوية ـ تجمعها وتحميها، أو حتى إدارات نظامية حكومية وأهلية منبثقة من كوادرها البشرية ومن بيئاتها، الأمر الذي عرّضها لأخطار الانفلات الأمني والتبعثر والتشتّت في المحيط الاقليمي والدولي.

٢ ـ وعلى ما بين تلك «الوحدات» العربية المتعددة من روابط معنوية وثيقة في الدين واللغة والثقافة والحضارة والمشاعر المشتركة، فإن ذلك لم يكن كافياً لتوحيدها سياسياً ولم يمثّل بديلاً ـ واقعياً وعملياً ـ من ضرورة إقامة مؤسسات سلطة ودولة ملموسة قائمة على الأرض ـ بشكل أو بآخر ـ تؤدي الوظائف التنفيذية والأمنية والمعيشية اللازمة التي يحتاج إليها أي تجمّع سكاني مشترك، خاصة في العصر الحديث. وكما لاحظ د. عبد الله العروي بحق، فإنه «لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة»[14].

٣ ـ وحيث إنه لم تكن هناك، في تلك المرحلة التاريخية بالذات، امكانية سياسية عملية ـ لا من الواقع المجتمعي والسياسي المحلي ولا من الواقع الدولي ـ لإقامة دولة عربية موحدة تستند إلى مشروع محدد المعالم، ومؤسسات قائمة، ومقومات وركائز عملية ملموسة، وذلك لمجموعة متشابكة من الأسباب من أهمها الغياب التاريخي لتقاليد الدولة ومؤسساتها الأهلية أو

= فنجده يتّخذ منحى آخر أقرب ميلاً هذه المرة إلى اعتبار الدولة القطرية «الحقيقة» التي يجب الانطلاق منها للوحدة منتقداً الايديولوجيا القومية التي اعتبرها واقعاً مزيفاً مما يعني ضمناً تجاوزه نظرته السابقة أيضاً. يقول: «إن الايديولوجيا القومية التي دأبت منذ القرن الماضي على طرح الوحدة العربية كبديل للتجزئة والتي اعتبرت الدولة القطرية... واقعاً «مزيفاً» يجب التشهير به والعمل على محاربته. إن الايديولوجيا القومية هذه قد انتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي الذي هو الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة دولية وعربية، اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم. إذن فكل تفكير في الوحدة العربية... لا ينطلق من واقع الدولة القطرية العربية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت». انظر: الجابري، وجهة نظر: **نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٠٦.

(١٤) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ص ١٧٠.

الوطنية المنبثقة من المجتمع السياسي العربي ذاته، وكثرة التعدديات أو «العصائب» ـ حسب المصطلح الخلدوني ـ التي حالت دون التماسك الاجتماعي اللازم لبناء الدولة، ثم التباعد والانقطاع والعزلة بين مراكز التحضّر العربي بسبب الفراغات الصحراوية الهائلة المجدبة التي حالت منذ البداية دون قيام «مجتمع عضوي» و «دولة عضوية» في المنطقة العربية عبر التاريخ، هذا فضلاً عن عدم مرور المقاطعات العربية بمرحلة تنمية «اقطاعية» حقيقية تلحم نسيجها وتقوّي لحمتها ـ كما تبيّن من حلقة سابقة في هذه الدراسة.

٤ ـ لذا، فقد جاءت «الدولة» القطرية، القائمة أساساً، في الأغلب، على التقارب المكاني الجغرافي، والتماثل البيئي والسكاني والإمكانات الأولية للتكامل الاقتصادي والاندماج السياسي، لتمثّل الإطار والشكل السياسي العملي الممكن لإعادة تشكيل هذه الوحدات والبُنى وتجميعها في «مشروع دولة» قابلة، نوعاً ما، للتعايش مع مقتضيات البيئة الاقليمية الدولية ومتطلباتها (بما في ذلك مخططات ومصالح الدول الاستعمارية والقوى الكبرى في العالم، فضلاً عن صراع التوازنات بين الكيانات والقيادات العربية ذاتها).

ومن الأهمية بمكان، أن نلاحظ بهذا الصدد أن عدداً لا يُستهان به من الدول والكيانات القطرية ـ كالمغرب ومصر ونجد عُمان واليمن ـ قد اكتسب وجوده واستمراره ـ ككيانات وسلطنات ودول سياسية مستقلة ـ قبل انهيار الدولة العثمانية ورغم إرادتها، بل إن بعضها لم يخضع للسلطة العثمانية أصلاً (كما في حالة المغرب الأقصى وسلطنة عُمان)، الأمر الذي يدل على أن هذا «النمط» القطري في الدولة كان يأخذ طريقه ويتبلور تاريخياً قبيل العصر الحديث ومع بداياته، وهو لم يظهر كله فجأة مع مخططات الاستعمار بعد انهيار الامبراطورية العثمانية، كما افترض الفكر القومي. وما نشأ من كيانات قطرية بعد الانهيار العثماني يمثل، إجمالاً، استمراراً نمطياً للظاهرة ذاتها، بشكل أو بآخر، مع اختلاف في الجزئيات، لا في الأسس.

٥ ـ إذا صحّ هذا النسق من التحليل، ولا نري بديلاً منه لتشخيص الواقع السياسي العربي التاريخي والحديث، فإن الدولة القطرية لم تمثل فقط اقامة السلطة السياسية العملية الممكنة ـ وبالتالي نواة الدولة ـ وإنما مثّلت بالإضافة إلى ذلك ـ في أكثر الحالات ـ مشروعاً عملياً توحيدياً بين ولاياتها ومناطقها وأجزائها غير الملتحمة مجتمعياً وسياسياً ودولوياً (نسبة إلى دولة) في السابق.

فهي بمنظور هذا الواقع الفعلي للتاريخ خطوة «وحدوية» أيضاً، ليس في حالاتها «التوحيدية» البارزة والبيّنة فحسب، كما في حالة السعودية وليبيا والسودان، وإنما في حالاتها الأخرى أيضاً كما في حالة العراق وسوريا والجزائر، مثلاً، التي يكشف التدقيق المجتمعي والتاريخي أنها لم تكن تعيش هي الأخرى حالة وحدة «عضوية» حقيقية قبل نشوء الدولة القطرية فيها.

وضمن هذه الوجهة والخاصية «التوحيدية» للدولة القطرية، وتعميقاً لها، فقد أخذت بعض الدول القطرية في أقاليمها الجغرافية المتجانسة تنزع تدريجياً إلى الانتقال إلى مرحلة

«القطرية المركزية» مؤخراً بعد أن وحّدت كل منها نواحيها. وليس قيام دولة اليمن الكبير إلاّ أبرز الأمثلة على ذلك بين أمثلة أخرى، لم تكتمل بعد، كشفت عن إرهاصاتها هذه الدراسة.

هكذا تبدو الدولة القطرية «نواة» وتأسيساً للدولة وللوحدة في وقت واحد، فلا وحدة (في السياسة) دون مقومات دولة. ولا بد لهذه المقومات أن تنتشر تدريجياً في مختلف أرضية «المشروع الوحدوي» قبل أن تبدأ مرحلة الوحدة الفعلية الشاملة فوق تلك الأرضية المشتركة. ولأول مرة في تاريخ العرب تخضع كل ناحية وبقعة عربية لإدارة دولة مباشرة تنمّيها وتصهرها في بوتقتها.

٦ ـ ولكن يجب التنبّه لأمر وهو أن الدولة القطرية الحالية في معظم بيئاتها وأقطارها ما زالت تمثّل «مشروع دولة» ولم تصل بعد، إجمالاً، إلى مرحلة الدولة المكتملة التكوين والنضج والمؤسسات والتقاليد والنُظُم (وإلا فإنها ستتجاوز ذاتها، وهذه مرحلة «شبع» الدولة القطرية من ذاتها التي أشار إليها د. الجابري[١٥]، لكنها لم تَحِنْ بعد على نطاقٍ عربي شامل).

فلقد قام مشروع الدولة القطرية أصلاً ـ كما أبنّا ـ لسد فراغ سياسي وسلطوي ومؤسساتي وإداري بيروقراطي، ولم تكن هناك غير الزعامات المحلية التقليدية المشخّصة، وبقايا التركة البيروقراطية العثمانية في بعض الحالات، دون وجود ركائز تذكر لدولة فاعلة (ربما، عدا دولة المخزَن في المغرب والإدارة الحكومية القديمة في مصر). لذلك فقد باشرت الدولة القطرية، أولاً، إقامة حكومتها وإدارتها وجيشها قبل أن تنتقل إلى ترسيخ مؤسسات الدولة الأخرى من مجالس وهيئات وتنظيمات، أي انها بدأت بطبيعة الحال بالحكومة (السلطة) قبل الدولة. وما زالت عملية تأسيس الدولة مستمرة بدرجة أو بأخرى بين أقطار سبقت تاريخياً، وأخرى لحقت بها مؤخراً. ولا بد من انتظار نضج معظم هذه السلسلة من التجارب القطرية في بناء الدولة. وتبقى السلسلة محكومة بأضعف حلقاتها. فقد ثبت من التجربة أن «أقوى» هذه الحلقات، وهي الدولة المصرية، لم تستطع إنجاز المشروع الوحدوي بمفردها لأن الحلقات الأخرى في السلسلة لم تكتمل بعد.

وعلى العموم، فما زال الوضع العام للدولة القطرية العربية كما حدّده العروي من حيث «إن جهازها قوي متطور، بل هو القطاع الأكثر تطوراً في الغالب، ومع ذلك يبقى وجودها كدولة بالمعنى الصحيح، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكبيرة منها، موضع شك وتساؤل»[١٦].

وإكمال بناء الدولة، بطبيعة الحال، عملية نمو تاريخي لا يمكن انجازه بين عشية وضحاها، في ضوء ما أوضحناه من غياب تاريخي للدولة أصلاً. وهناك مراحل في التاريخ لا يمكن «حرقها». ومن تجارب معاصرة (في المعسكر السوفياتي السابق مثلاً)، اتضح أن من

---

(١٥) الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص ٢٠٥.
(١٦) العروي، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

يحاولون «حرق» مراحل التاريخ، عليهم ـ بعد وقت طويل ـ إعادتها من جديد، ربما من نقطة الصفر!

٧ ـ ينجم عن كون المرحلة التاريخية الراهنة مرحلة ترسيخ «الدولة» وإنضاجها في المجتمعات العربية، ملحظ واعتبار دقيق هام، قد يفسّر لنا سر «ثبات» و «قوة» سلطة الدولة القطرية الراهنة في وجه الثورات وحركات المعارضة والتغيير السياسي مع بقاء جميع رموزها الحاكمة، تقريباً، في ربع القرن الأخير دون تغيير حتى على صعيد الأشخاص.

قد يكون مردّ ذلك، من هذا المنظور الذي نطرحه، إلى أن التطور التاريخي اللازم لتأسيس ونمو واستقرار الحكومة والدولة ـ معاً ـ في المجتمع العربي يتطلب مثل هذا «الثبات» إلى حين إنجاز المهمة التاريخية في استكمال بناء الدولة ومقوماتها ومؤسساتها الثابتة.

وإذا كانت حركات المطالبة بالديمقراطية والتغيير السياسي ـ ثورياً كان أم سلمياً ـ تطالب بتغيير الأنظمة والحكومات، فيبدو أن منطق التطور التاريخي الموضوعي الخاص بعملية تأسيس السلطة والدولة في المجتمعات العربية يتطلّب ويقتضي أولاً نضج مؤسسات الحكومات والدولة ومرتكزاتها في المرحلة الراهنة دون تعجّل الانقلابات والتغييرات الجذرية، حتى إذا ترسّخت ونضجت هذه المؤسسات والركائز، أمكن حركات التغيير السياسي ـ ضمنها وفي إطارها ـ أن تُحدِث التغيير والتطوير المطلوبين ديمقراطياً وسياسياً وغير ذلك.

إن التطور التاريخي الموضوعي يفرض منطقه دون اعتبار الرغبات والمشاعر الذاتية أيّاً كان مداها.

بمعنى آخر، إذا كنتَ تريد أن تقوم بثورة أو بتغيير سياسي عميق، فيجب أن تكون لديك «دولة» أولاً، بالمعنى الصحيح، كي تقوم بثورة في إطارها... وإلاّ فهي ثورة على أية قاعدة وضمن أي إطار؟ إذن الثورات السياسية الهادفة والفاعلة ـ بخلاف حركات التمرّد والإحباط المنفعل ـ لا يمكن أن تقوم وسط فراغ كياني ومؤسساتي وسياسي، ولا بد لها من «مركبة» دولة قوية وصلبة لتنطلق الثورة بواسطتها إلى أهدافها التاريخية، وإلاّ فهي ثورة في فراغ وفي العراء، لا تلبث أن تتشتّت وتذوب، أي إنها أقرب إلى التمرّد والعصيان منها إلى مفهوم الثورة التاريخية الملتزمة تحقيق هدف محدَّد.

فالملاحظ تاريخياً أن الثورة الفرنسية لم تتوافر الشروط الموضوعية لقيامها إلاّ بعد أن ترسّخت الدولة الفرنسية واكتمل نضجها ووصلت إلى ذروة قوتها وسلطتها في عهد لويس الرابع عشر. بعدها كان ممكناً لرحم الدولة أن يحبل بثورة وأن يحملها ويغذيها وينمّيها... فكانت الثورة الفرنسية... وكانت دولة نابليون التي لم تفعل أكثر من مواصلة أهداف «الدولة» الفرنسية بوسائل ثورية.

هل كان يمكن أن تحقق هذه الثورة ما أنجزته لو قامت قبل عصر لويس الرابع عشر؟ وهل كان يمكن الثورة الروسية (السوفياتية) أن تُحدِث التغيير العميق الذي أحدثته في روسيا لو قامت قبل إصلاحات بطرس الأكبر في بناء مقومات ومؤسسات «الدولة» الروسية؟ بإيجاز: هل كان يمكن تصور لينين وستالين... قبل بطرس الأكبر؟!

لا يمكن، موضوعياً، تصوّر «جنين» ثورة حقيقية ـ بالعنف أو بـالتغيير السلمي ـ دون «رحم» دولة. . . دولة ناضجة مخصبة أنشأت نفسها وبلغت سن الرشـد. . . ودخلت مرحلة «الإنجاب». . . الثوري!. . . أي إنجاب نقيضها الجدلي. فالمـوضوعـة (thesis) لا تصل إلى مرحلة توليد الموضوعة المضادة (anti-thesis) إلاّ عندما تصل إلى كامل نضجها.

ومن هذا المنظور، ربما أمكننا تفسير إخفاق حركات الثورة والتغيير السيـاسي في الأقطار العربية كونها جاءت قبل «نضج» و «اكتمال» مؤسسة الدولة ورسوخ ركائزها. لذلك وجـدت «الثورات» العربيـة نفسها تعـود ـ قبل إحـداث التغيير السيـاسي المطلوب ـ إلى ممـارسة دور السلطة والحكومة والدولة بوتيرة متسارعة ومباشرة وضاغـطة متخلية عن «أهـدافها الثـورية»، كما هو شائع.

بل ربما أمكننا القول إن الثـورة الناصريـة استطاعت أن تكـون أكثر الثـورات العربيـة الحديثة تأثيراً في الواقع العربي ـ إيجابـاً وسلباً عـلى السواء ـ لأنها قـامت ضمن بوتقـة أرسخ مؤسسة دولة في الوطن العربي وهي «الدولة» المصرية، مما أتاح لها بداية ذلـك التأثـير القوي. غير أن وضعية «اللاّدولة» أو وضعية الدولة الهلامية غير المكتملة وغير الناضجـة، السائـدة في المحيط العربي حول مصر من مختلف الجهات، كانت ما تزال بحاجة إلى مرحلة تاريخية أطول كي تكتمل فيها «الدولة» قبـل أن تتم فيها «الثـورة»، فكانت العـودة إلى «التعامـل الرسمي» بين مصر والبلدان العربية، على صعيـد ومستوى «الـدول» التي كانت ـ ومـا زالـت ـ تنمو، بدلاً من التعامـل الثوري الـذي لم يحن موعـده التاريخي ـ بعـد ـ في جميع الأقـطار العربيـة المحيطة بمصر مشرقاً ومغرباً. **هكذا دفعت الثورة المصرية ثمن وضعية «الـلاّدولة» في الـوطن العربي عندما تحوّلت إلى مشروع ثورة عربيـة عامـة،** ولم تشفع لهـا قاعـدتها المحليـة في مصر ـ قاعدة الدولة المصرية وحدها ـ في التحوّل إلى ثورة عربية شاملة، بل ناءت بأثقالها وأعبائها لأنـه لم تكن قد قـامت في الوطن العـربي عامـة ـ بعد ـ الـدولة التي وصلت في نضجهـا إلى مستوى استيعاب الثورة وتحويلها إلى حركة ايجابية في مجرى التقدم.

وحتى عندما قامت دولة الوحدة بين مصر وسوريـا بقيادة سيـاسية واحـدة، كان جـانباً مهماً من جوانب أزمة الوحدة و «الدولة» الموحّدة، أو المتحدة ـ التي انتهت إلى الانفصـال ـ أن أحد شطريها وهو سوريا لم تقم فيه «تاريخياً سلطة مركزية قاهرة متّصلة، بينـما الدولـة في مصر قديمـة راسخـة في تقاليـدها منـذ الفراعنـة»، كما يسجّـل أحد المشـاركين التـاريخيين في حكـومتي الـوحـدة والانفصال[١٧]. هذا يعني أن الـوحدة تتـطلّب، ضمن ما تتـطلّب، حداً أدنى من التقـارب، إن لم يكن التماثل في مستوى نمو الدولة ومؤسساتها، بـين أي قطرين يـريدان تحقيق الـوحدة. فمِن مفارقات المشاريع والمحاولات العديدة غير المجدية لإقامة الوحدة بين مصر وليبيا ـ بعـد ثورة الفاتح من أيلول/ سبتمبر ـ أنه بينما تمثّل مصر أقدم هيكل دولـة في المنطقـة، تكاد ليبيـا تمثّل وضعية «اللاّدولـة» فيها. إذ حتى نـواة حكومتهـا لم تتأسس إلاّ بعـد توحيـد مناطقهـا الثلاث

---

(١٧) بشير العظمة، **جيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال: مـذكرات بشـير العظمـة** (لندن: دار ريـاض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٠٣.

منتصف القرن العشرين. لذلك فعندما تطرح أدبيات الثورة الليبية فكرة «إلغاء الدولة» في ليبيا، فإنها، في الواقع، تتجاوب مع حقيقة قائمة في المجتمع الليبي هي وضعية «اللادولة» أي غيابها تاريخياً وعملياً. والمفارقة أنه إذ تدعو الثورة الليبية إلى إلغاء الدولة، فإنها في واقع الأمر تباشر تأسيسها بكل ما أوتيت من قوة! وذلك ما ينطبق أيضاً على معظم «الأنظمة الثورية» في الوطن العربي التي تمارس دور الأنظمة التقليدية السلطوي نفسه، في واقع الأمر.

وإذا أمعنّا النظر، فحتى «الدولة» في مصر ذاتها ينقصها أحد المقومات الهامة للدولة الكاملة. فكما لاحظ محمد حسنين هيكل، في ضوء الدراسات المصرية المتعمقة التي أجريت للكشف عن الأسباب الجوهرية لهزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، فإن «وظيفة الحرب» الفعلية لم تكن ضمن الوظائف التي كانت ملقاة على عاتق الدولة والشعب المصري معظم فترات التاريخ، حيث اضطلع بها في القديم الجند المملوكي والتركي المستجلَب، واحتكرتها في العصر الحديث الدولة الاستعمارية الحامية، ولم يشترك أبناء المصريين الحقيقيين في المؤسسة العسكرية للدولة المصرية إلاّ في وقت متأخر. هكذا لم يتح لمصر أن «يتمرس جيشها على أساليب القتال ويتمكن شعبها من استيعاب فكرة الحرب»[١٨]. . . والمحصلة، «أنه حتى منتصف القرن العشرين لم يكن العرب (ومن بينهم مصر) قد تعرّفوا بعد على فكرة الحرب وعلى دورها في صهر وصب وصياغة معادن الأمم»[١٩].

هكذا، فحتى أعرق وأرسخ «دولة» في المنطقة العربية ظل ينقصها حتى وقت قريب التمرس بوظيفة أساسية من وظائف الدولة المكتملة، بل أخطر وظائفها بالنسبة إلى وجودها وسيادتها، ألا وهي وظيفة «الحرب» الوطنية أو القومية.

وهذا يعني أن مختلف التكوينات والتشكيلات الدولوية (نسبة إلى دولة) في المنطقة العربية ما زال بحاجة إلى مزيد من النمو والتطور والنضج ليصل إلى اكتساب جميع مقومات الدولة التامة في تكوينها.

إذن، فهل مسألة الطبيعة السلطوية أو التسلطية الحادة للأنظمة العربية ـ من راديكالية وتقليدية على السواء ـ هي مسألة عطش الحاكم العربي إلى السلطة ليس إلاّ؟ ومسألة الإرث الاستبدادي للدكتاتورية ليس غير؟ أم ان للمسألة وجهها الموضوعي الآخر. . . هو وجه التطور التاريخي بمنطقه الذي يحتّم اكتمال وإنضاج الدولة وسلطاتها وركائزها قبل الشروع في تغييرها ديمقراطياً أو ثورياً أو نحو ذلك؟ والملاحظ ـ تاريخياً ـ أن جميع الدول، في الشرق والغرب، قد جنحت نحو المركزية السلطوية المفرطة في عهود تأسيسها وتثبيتها (حتى تلك ذات الإرث الليبرالي منها).

وغني عن البيان أنه يجب التفريق بين النظام الحاكم وبين مؤسسة الدولة ككل. هذا

---

(١٨) محمد حسنين هيكل، الانفجار: قصة حرب يونيو ١٩٦٧ (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٠)، ص ٨٠٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٠٦.

من الناحية النظرية، وفي الحالات الطبيعية لأوضاع الدول. ولكن مسألة التفريق ليست بمثل هذه البساطة عندما يكون الجهاز الحاكم ذاته، وأحياناً الفرد الحاكم ذاته، هو «صمّام الأمان» بالنسبة إلى بقاء «الدولة». . . كما في حالات عربية عديدة أوضح من أن يُشار إليها.

وفي عملية النمو التاريخي للسلطة والدولة في المجتمعات العربية المعاصرة ليس من السهل الفصل الواضح بين ما للسلطة وما للدولة. فالسلطة هي التي تبني الدولة ومؤسساتها وأجهزتها في هذه المرحلة من التاريخ العربي حيث لا دولة من قبل. إن السلطة، في الوضع العربي الراهن، هي «حاضنة» الدولة وليس العكس أو كما يجب أن يكون. لذلك، فإن القضاء على «الحاضنة» يتضمن تهديد وليدها بالخطر وربما بالموت (إن لم يتم الانتظار حتى يبلغ الوليد سن الرشد). ولعل الإحساس الغريزي أو العَفَوي لدى عامة المجتمع بهذا الواقع الخطر وهذه المفارقة المرّة من ضمن الأسباب التي تساعد الأنظمة الحالية في الوطن العربي على الاستمرار في مواقع السلطة، السلطة التي تتماهى مع الدولة ومع الكيان العام للوطن، بحيث لو انهارت انهار معها هذا الكيان على رؤوس مواطنيه.

ومن لبنان، حيث شهد واحدة من أعرق التجارب السياسية العربية، إلى الصومال حيث شهد أكثر التجارب تواضعاً، نجد المفارقة المريرة ذاتها تتكرر: عندما تنهار السلطة بأجهزتها، يبدأ انهيار الدولة عاجلاً أم آجلاً، ويأخذ الوطن ذاته بالتفكك، وتشرئبّ التعدديات والعصائب الكامنة في حرب أهلية. وهذا ما يهدّد كيانات عربية أخرى أكبر وأقوى من لبنان والصومال. ولو كانت «الدولة» العربية مكتملة التكوين راسخة الأسس من حيث هي مؤسسة دولة بالمعنى الصحيح، لما واجهنا بطبيعة الحال مثل هذا الوضع.

هكذا نجد أن الوضع السياسي العربي يتنازعه اعتباران متعارضان ومتناقضان: اعتبار موضوعي وآخر ذاتي.

الاعتبار الموضوعي يتعلّق بضرورة بناء الدولة وترسيخها في هذه المرحلة باعتبار ذلك من أولويات التطور التاريخي الذي ما يزال العرب ـ من حيث عملية بناء الدولة ـ في أول مراحله.

أما الاعتبار الذاتي فهو المتعلق بالرغبة العامة في تحسين الأوضاع السياسية وتغييرها نحو الأفضل وتحقيق درجة معقولة من الحرية والممارسة الديمقراطية، إسوةً بالدول المتطورة والمتقدمة.

والإشكالية أن كيان الدولة العربية ـ من حيث وجودها كدولة ـ ما يزال لا يحتمل التعددية الديمقراطية لأن التعدديات العصائبية المترسّبة لم تصهر بعد في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث. وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يغطي التعددية الديمقراطية ويحلّ محلّها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية.

فكيف يمكن ممارسة الحرية والديمقراطية دون كيان وسياج دولة يوفر لها البوتقة اللازمة والحامية؟

علماً أن الدول الديمقراطية العريقة، نمت أولاً واستقرت من حيث هي دول، ثم تحوّلت تدريجياً إلى دول ديمقراطية، فهل يمكن أن تكون حرية وديمقراطية خارج الدولة؟ إذا كانت «الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية»[20] ـ وهذا ما يتطلب من السلطة العربية، بالضرورة، إدخال عنصر الحرية في معادلة بنائها المؤسسي الجاري للدولة ـ فإن الوجه الآخر للمسألة «أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة»[21].

كما إن الثورة بمعزل عن الدولة تصوّر وهمي، إذ «تكون الثورة قبل أن يطاح بالنظام القائم، ما إن ينهار حتى يبدأ نظام جديد وتنتهي الثورة لتصبح شعاراً تختفي وراءه أهداف الدولة الدائمة». فلا مهرب إذن ـ للحرية وللثورة ـ من العودة إلى حقيقة الدولة وواقعها: «وكل من أراد إسقاط دولة، بغير منطق الدولة، لا محالة منكسر دون مطمحه»[22].

هكذا فإن أي تغيير لتحقيق الحرية السياسية (الديمقراطية) لا بد أن يأخذ في اعتباره علاقتها العضوية بطبيعة الدولة ومستوى نموها ودرجة استعدادها لذلك، وإلاّ فإنه بناء في الهواء، وخارج عربة التاريخ. ولذلك تخفق النظم المقتبسة من الخارج لأنها لا تندمج في التركيبة العضوية للدولة القائمة.

إذن، «السؤال المطروح، في صيغ مختلفة، لكل فكر جدي هو التالي: كيف الحرية في الدولة، والدولة بالحرية؟»[23].

إنهما توأمان سياميان والفصل بينهما، أو التفكير بأحدهما في معزل عن الآخر، يؤدي في النهاية إلى الإضرار بهما معاً.

فكيف سيستطيع الفكر السياسي العربي ـ سلطة ومعارضة ـ إقامة هذه المعادلة الدقيقة والصعبة في الواقع الفعلي، في ضوء الإشكالية التاريخية الراهنة بين ضرورتين: ضرورة بناء الدولة أساساً، وضرورة توفير الحرية داخل الدولة... أي ضرورة تغييرها من الداخل، في الوقت ذاته، على ما بين المرحلتين من مسافة زمنية تطورية ـ كان لا بد منها ـ في الحالات التاريخية المشابهة لعمليتي تأسيس وبناء الدولة... ثم تغييرها. وكيف سيتمكن العرب من إنجاز العمليتين معاً تحت تسارع اندفاعة التاريخ المعاصر وضغط أحداثه ومتغيراته؟

إن الخطوة الأولى الضرورية في هذا المجال إدراك الوعي السياسي العربي حقيقة هذه الإشكالية في أبعادها الواقعية، والآليات المجتمعية والسياسية اللازمة لتجاوزها.

وما لم يتحقق هذا الوعي التاريخي العلمي في صميم الفكر السياسي العربي، فإن الايديولوجيات والشعارات ستظل تطفو وتتحلّ بمعزل عن الواقع المجتمعي ـ السياسي، ولن تترك إلاّ المزيد من مشاعر الإحباط.

---

(٢٠) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٦٧.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

آشتور، إلياهو. **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى**. ترجمة عبد الهادي عبلة. دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٥.

ابراهيم، سعد الدين. **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**. الكويت: دار الأرقم، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٣.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ١٥ مج.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**. ترجمة هاشم صالح. لندن: دار الساقي، ١٩٩٠.

اسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: محاولة تنظير**. ط ٣. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢. ٣ ج.

ـــــ. **ظهر الإسلام**. ط ٣. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٢] ٤ ج.

أمين، سمير. **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي**. ترجمة كميل قيصر داغر. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

أندرسون، بيري. **دولة الشرق الاستبدادية**. ترجمة بديع عمر نظمي. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣.

أيبش، يوسف (تحقيق). **الإمام والإمامة عند الشيعة**. بيروت: دار الحمراء، ١٩٩٠.

الأيوبي، نزيه نصيف. **الدولة المركزية في مصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)
ـــــ. **العرب ومشكلة الدولة**. بيروت: دار الساقي، [د.ت.].
بطاطو، حنا. **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**. ترجمة عفيف الرزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٠. الكتاب الأول.
بوردو، جورج. **الدولة**. ترجمة سليم حداد. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية، [د.ت.].
بورقية، رحمة. **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.
تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة**. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦. ج ١: **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**.
الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
ـــــ. **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
ـــــ. **تكوين العقل العربي**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ١)
ـــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)
ـــــ. **فكر ابن خلدون: العصَبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
ـــــ. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. تحقيق وشرح حسن جوهر، عمر الدسوقي وابراهيم سالم. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ - ١٩٦٥. ٧ ج.
الجوزي، بندلي. **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**. بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١.
الحسني، عبد الرزاق. **تاريخ الوزارات العراقية**. صيدا: مطبعة العرفان، ١٩٥٥. ٦ ج.
حسين، محمد محمد. **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**. ط ٦. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣. ٢ ج.
الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **الإقليمية: جذورها وبذورها**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٥)

الحكيم، توفيق. تحت شمس الفكر. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٢.
حمدان، جمال. الجمهورية العربية الليبية: دراسة في الجغرافيا السياسية. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٣.
ـــــ. شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠.
الدوري، عبد العزيز. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
الرزاز، منيف. الأعمال الفكرية والسياسية الكاملة. عمّان: [د.ن.]، ١٩٨٦.
رودنسون، مكسيم. الإسلام والرأسمالية. ترجمة نزيه الحكيم. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
الريحاني، أمين. ملوك العرب أو رحلة في البلاد العربية. ط ٨. بيروت: دار الجيل، [د.ت.]. ٢ ج.
شتراير، جوزيف. الأصول الوسيطة للدولة الحديثة. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.
شرابي، هشام. البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧. (سلسلة السياسة والمجتمع)
ـــــ. مقدمات لدراسة المجتمع العربي. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥.
الشرجبي، قائد أحمد نعمان. الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.
شلق، الفضل. إشكاليات التوحد والانقسام: بحوث في الوعي التاريخي العربي. بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٧.
ضاهر، مسعود. المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦. (الدراسات التاريخية)
الطرطوسي، نجم الدين. تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك. تحرير رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، [د.ت.].
عاشور، سعيد عبد الفتاح. أوروبا العصور الوسطى. ط ١٠. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٦.
عبد الناصر، جمال. فلسفة الثورة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤. (سلسلة اخترنا لك؛ ٣)
عبده، محمد. الإسلام بين العلم والمدنية. عرض وتحقيق طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٩.
العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.
العطية، غسان. العراق: نشأة الدولة، ١٩٠٨ - ١٩٢١. لندن: دار اللام، ١٩٨٨.
العظمة، بشير. جيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال: مذكرات بشير العظمة. لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.
علي، جواد. تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣.

عيساوي، شارل. **التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال افريقيا**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥.
ـــــ. **تأملات في التاريخ العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **أيها الولد**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٩.
غليون، برهان. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
كاهن، كلود. **تاريخ العرب والشعوب العربية**. ترجمة بدر الدين القاسم. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣.
كوتلوف، ل. ن. **ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق**. تعريب عبد الواحد كرم؛ مراجعة عبد الرزاق الحسني. ط ٢. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٥.
كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة اطروحات الدكتوراه؛ ١٣)
لوتسكي، فلاديمير. **تاريخ الأقطار العربية الحديث**. ترجمة عفيف البستاني. موسكو: دار التقدم، ١٩٧١.
الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف م. روزنتال وي. يودين؛ ترجمة سمير كرم؛ مراجعة صادق جلال العظم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.
نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧)
الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)
هيكل، محمد حسنين. **الانفجار: قصة حرب يونيو ١٩٦٧**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٠.
الوردي، علي حسين. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**. بغداد: جامعة بغداد؛ مطبعة العاني، ١٩٦٥.
ـــــ. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٩ - ١٩٧٦. ٧ ج.

ندوات

أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي: وقائع ندوة الكويت ما بين ٧ - ١٢ نيسان «ابريل» ١٩٧٤. إعداد وإشراف شاكر مصطفى. الكويت: جامعة الكويت، جمعية الخريجين، ١٩٧٥.

الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

دوريات

الأسعد، محمد. في: الحياة: ١٩٩٢/١٠/٢٣.
اسماعيل، محمود. «الاقطاع في العالم الإسلامي بين الجدل النظري والواقع التاريخي.» حوليات كلية الآداب (جامعة الكويت): الحولية ١١، الرسالة ٦٩، ١٩٨٩ - ١٩٩٠.
الأنصاري، محمد جابر. «غياب المفهوم المؤسسي للدولة.» مجلة دراسات (الإمارات العربية المتحدة): العدد ٦، ١٩٩٣.
ـــــ. «قراءة جديدة في تاريخ الجبرتي: معالم الخلفية الاجتماعية - التاريخية لحركة (النهضة) العربية.» المجلة العربية للعلوم الإنسانية: السنة ٨، العدد ٣١، صيف ١٩٨٨.
ـــــ. «موقف الإسلام من نمط الحياة الرعوية في القرآن الكريم والسنّة النبوية: دراسة تحليلية - تفسيرية لمغزاه وأبعاده المجتمعية والتحضرية.» المجلة العربية للعلوم الإنسانية (جامعة الكويت): السنة ١٠، العدد ٣٩، ربيع ١٩٩٢.
الحمد، تركي. «توحيد الجزيرة العربية: دور الايديولوجية والتنظيم في تحطيم البنى الاجتماعية - الاقتصادية المعيقة للوحدة.» المستقبل العربي: السنة ٩، العدد ٩٣، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦.
ـــــ. في: الشرق الأوسط: ١٩٩٢/١١/٢٢.
السيد، رضوان. «السلطة في الإسلام.» دراسات إسلامية (بيروت): ١٩٨٤.
شعيبي، عماد فوزي. «نحو إعادة تشكيل مفهوم الوطن والمواطن.» الحياة: ١٩٩٢/١١/٥.
شلق، الفضل. في: فكر: السنة ٢، العدد ٥، آذار/مارس ١٩٨٥.
غليون، برهان. في: الخليج: ١٩٩٠/٥/٢٧.
المستقبل العربي: السنة ١٣، العدد ١٤٠، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠.
معروف، نذير. «التصورات الاجتماعية للمغاربية بين النظرية والتطبيق.» المستقبل العربي: السنة ٩، العدد ٩٣، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٦.

٢ - الأجنبية

Books

Bloch, Marc. *Feudal Society*. Translated from French by L.A. Manyon. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1974.
Guillain, Robert. *Japon troisième grand*. Paris: Points, 1981.
Hall, J.A. (ed.). *States in History*. Oxford: Blackwell, 1989.
Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam: Conscience and History in a*

World Civilization. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Holt, P.M., Ann K.S.Lambton and Bernard Lewis (eds.). *The Cambridge History of Islam.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1982.

Hourani, Albert Habib. *A History of the Arab Peoples.* London: Faber and Faber, 1991.

MacFarlane. *The Culture of Capitalism.* Oxford: Blackwell, 1989.

Proceedings of the American Philosophical Society, III, 1967.

Reischauer, Edwin O. *The Japanese Today: Change and Continuity.* Tokyo: Tuttle Co., 1988.

Turner, Bryan S. *Weber and Islam: A Critical Study.* London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

فهرس

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

د. محمد جابر الأنصاري

■ ولد في البحرين، عام ١٩٣٩.

■ حصل على شهادة الدكتوراه في الفكر العربي والإسلامي الحديث من الجامعة الأميركية في بيروت ١٩٧٩.

■ أستاذ الدراسات العربية الإسلامية، ورئيس قسم الدراسات العامة بجامعة الخليج العربي في البحرين.

■ حائز على جائزة الدولة التقديرية للانتاج الفكري في البحرين، عام ١٩٨٩.

■ كتب في شؤون الفكر العربي الإسلامي، وفي شؤون الخليج العربي، الثقافية والاستراتيجية، كما اهتم بدراسة الظاهرة اليابانية والآسيوية في وقت مبكر، وتضمّن كتابه **العالم والعرب سنة ٢٠٠٠** (١٩٨٨) بعض مؤشرات المتغيرات العالمية والدولية التالية.

■ من مؤلفاته وأبحاثه:

- تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٨٠، ١٩٨٨).
- الحساسية المغربية والثقافة المشرقية (١٩٨٨).
- التفاعل الثقافي بين المغرب والمشرق (١٩٩٢).
- تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها (١٩٩٢).

الطبعة الثانية

أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢

برقياً: «مرعربي»

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)